MICHELE FEDERICO SCIACCA

Ontologia triadica e trinitaria

MARZORATI - EDITORE - MILANO

ONTOLOGIA TRIADICA E TRINITARIA

In questo volume – settimo del corpus *della « Filosofia dell'integralità » – lo Sciacca ripropone, dalla prospettiva del principio di creazione, la ricca problematica del suo pensiero e ne presenta, fortemente pensata, una sintesi chiara vigorosa originale, che è anche una risposta adeguata e coraggiosa ai problemi essenziali del nostro tempo.*

Il suo « discorso », sulla base di un ripensamento critico del pensiero occidentale, ripensamento implicante anche una nuova linea storiografica, può considerarsi una ontologia antropologica *a livello speculativo, svolta contemporaneamente su i due piani, distinti e insieme inscindibili, metafisico e teologico. Ciò consente all'Autore di mettere in evidenza, da un lato, l'assoluta originalità del princi-*

MICHELE FEDERICO SCIACCA

ONTOLOGIA TRIADICA E TRINITARIA

DISCORSO METAFISICO TEOLOGICO

36

MARZORATI - EDITORE - MILANO

Proprietà letteraria riservata

© copyright 1972 by Marzorati - editore, Milano

CL 23 - 0126 - 1

INDICE

Dedica . . . Pag. 9

Premessa . . . . . » 11

CAPITOLO PRIMO

LE DUE PROSPETTIVE METAFISICHE

1. *Il principio della « creatio ex nihilo » e il « salto » tra metafisiche creazioniste e metafisiche non creazioniste* » 17

2. *Il finito come « non-essere »* . . . . . » 21

3. *Il nihilismo di Gorgia* . . . . . » 25

4. *Platone, Aristotele, Plotino e la metafisica creazionista* » 28

5. *L'oltrepassamento e l'inveramento della metafisica antica in quella creazionista* . . . . . » 46

6. *La mondanizzazione hegeliana delle metafisiche non creazioniste e la denuncia nicciana del loro nihilismo* » 50

CAPITOLO SECONDO

L'ESEMPLARE DEL MONDO
E L'ORDINE DELLA CREAZIONE

1. *L'Esemplare del mondo e la compiuta concezione dell'universo come totalità ordinata di essenze piene* . . » 57

2. *L'ente finito « ha » l'essere, ma « è » l'essere che gli è dato. Il finito come sistema di enti in relazione* . . Pag. 61

3. *Il concetto di limitazione e il creato come « synthesis » di sostanza e di essere* . . . . . » 63

4. *L'Essere creante è propriamente Principio primo che non Causa prima del creato* . . . . . » 65

Capitolo Terzo

LIBERTÀ E BONTÀ DELLA CREAZIONE

1. *La creazione, atto assolutamente libero* . . . . » 73

2. *La ribellione della volontà all'ordine dell'essere e il male come privazione di ciò che a un essere è dovuto e necessario* . . . . . » 81

Capitolo Quarto

L'ESSERE TRIADICO E TRINITARIO

1. *L'essere triadico* . . . . . » 87

2. *Dio Uno-Trino* . . . . . » 94

3. *L'essere triadico si dice trinitario per analogia con la divina Trinità* . . . . . » 99

4. *L'uomo originario. La « defectio » originale e la asuntesia di Adamo* . . . . . » 105

5. *Cristo il Mediatore* . . . . . » 110

6. *Le due « vie » e la dialettica esistenziale dell'essere « de Deo ex nihilo »* . . . . . » 113

7. *La via del Nulla* . . . . . » 119

8. *La via dell'Essere: la « maturità » come esperienza del niente del mondo e la cura del « dormiveglia »* . » 135

9. *La via dell'Essere: la « tensione » mondo-Essere e la eliminazione delle due asuntesie* . . . . . Pag. 141

10. *La via dell'Essere: l'inoggettivazione* . . . . » 145

11. *L'« inabitazione » della divina Trinità e lo Spirito Santo* . . . . . » 149

Indice dei Nomi . . . . . » 159

Ai pazienti e fedeli ascoltatori
dei miei Corsi stresiani
in segno di riconoscenza

AFRI
SPA

L' illustrazione è opera del pittore fiorentino Primo Conti.

La caravella dalle vele crociate, che attraversa le Colonne d'Ercole, simboleggia l'aspetto essenziale della filosofia dello Sciacca: non vi sono ostacoli per il pensiero umano, né barriere invalicabili, se esso cammina e procede sorretto dalla fede nella verità di Cristo.

Un hombre un poco digno no podía
ser en este tiempo más que solitario.
(Machado)

PREMESSA

Filosofare non è « far » filosofia, quasi un mestiere qualsiasi per cavarci la giornata; è pensare, *con la responsabilità che comporta e quale che sia il problema, dal punto di vista metafisico: dall'altezza del Principio del mio essere e di ogni essere, in modo da illuminare e comprendere il contingente con il necessario, il particolare con l'universale, il temporale con l'eterno. Che è coglierli nelle loro profondità, nei loro princìpi e nelle loro ragioni; nella luce della totalità del loro essere, di cui è principio e fine l'Essere; e agire in conseguenza. Filosofare è mettersi nello* status di contemplazione (theoria) *o di chi « sosta per vedere », di chi è senza essere in sé o, ed è lo stesso, esiste integralmente in sé inoggettivato negli esseri e nell'Essere, quanto dire esistenziando la « nozione » di Principio e teorizzando da e su questo fondamento. Solo ciò rende possibile l'innovamento critico, con sagacia misura profondità, della tradizione e delle istituzioni e, con esso, l'azione che sa rinvigorire quelle esistenti e fondarne di nuove veramente vitali sulla base della tradizione stessa conservata nell'atto di rinnovarla; e dà l'autorità di contrastare e combattere gli avversari, e con essa il diritto e il dovere di farlo, propri di chi si è innalzato, esistendovi dentro con testimonianza umile e amorosa, a un grado piú elevato di speculazione.*

Se pensare metafisicamente è impegno a intendere e a penetrare il Principio e il Fine dell'esistenza e della vita universa, che da quelli ricevono il loro significato autentico e ultimo, tale compito non è intrinseco né necessario alla

*scienza in generale; lo è alla filosofia e alla religione, il cui problema primo e ultimo, all'interno di ogni loro problema, è quello dell'*essere per, *cioè, come dice Malebranche* (Méditations chrétiennes, *t. X, p. 116), del « mondo di ora per dopo ». Perciò pensare ed esistere metafisicamente, tra l'altro, è il solo modo di essere che difende l'uomo dall'occuparsi soltanto delle cose come tali e dal farsi occupare interamente da esse — accecamento nell'assenza della luce dell'*intelligere *— e lo mette nella condizione di disoccuparsi per intendere verità, condizione necessaria per conoscere e valutare rettamente le cose di questa terra e per provvedere a cambiarle, dentro i suoi limiti, secondo verità.*

Purtroppo oggi la speculazione, ormai impegno desueto, è condannata allegramente all'esilio, anche se i maneggioni degli ostracioni si sciolgono in lacrime di coccodrillo quando le conseguenze non sono mascherabili. Si deride chi osa elevarsi al di sopra del livello della cronaca del particolare, del dato da descrivere; si nega a chiunque il diritto di essere « grande » e si pretende e si impone a tutti la statura di « grosso » pigmeo. Perciò oggi è costante e costoso tormento mantenere e affermare la propria identità personale, restare fedeli a se stessi, non tradirsi e non tradire; ma è un patire molto bene impiegato. Dire che in questa temperie, un libro come il nostro è un insulto intollerabile, è un'illusione: i managers *dell'opinione pubblica non se ne accorgeranno, ché hanno ben altro da fare; guarderanno, al massimo, e passeranno. E faranno bene, essi che non vanno di là dal guardare e passare senza mai niente « vedere ».*

* * *

Su due punti del libro, che poi son due risposte al mio tempo ma non ad esso datate, mi preme richiamare l'attenzione di chi leggerà. Il primo, spirito stesso della « teoria » che vi si espone, si concentra nello sforzo critico di rilevare e approfondire il « salto » radicale delle metafisiche crea-

zioniste rispetto a quelle non creazioniste con particolare riferimento alla speculazione greca. Tale sforzo mira a mettere in evidenza l'apporto originale *che l'Antico e il Nuovo Testamento hanno dato al pensiero filosofico, alla costruzione — critica e nell'ambito dell'autonomia del filosofare — di una metafisica e di una ontologia radicalmente nuove. Pertanto, anche il grande apporto positivo delle metafisiche greche che si dicono dell'Essere, va originalmente inserito e ripensato all'interno del principio creazionista e della nuova concezione dell'essere che su di esso si fonda; proprio questa concezione, retta dal principio della* creatio ex nihilo, *è il criterio per recuperare nella metafisica creazionista, innovandolo, quel che può e deve esserlo. In breve, quest'ultima non è né ellenica né orientale — lo sono invece, per esempio e in diversa misura, quelle di Spinoza e di Hegel —; per conseguenza anche l'ontologia o il discorso sull'essere, fondato sul principio della* creatio ex nihilo, *è un discorso nuovo: anche se Platone e Agostino, Aristotele e Tommaso, Hegel e Rosmini sono filosofi dell'Essere, è radicalmente diverso il modo d'intendere l'Essere stesso e l'« essere » degli esseri in Platone Aristotele Plotino Spinoza Hegel o nelle cosiddette « filosofie » orientali, da come lo è in Agostino, Bonaventura, Tommaso, Vico, Rosmini.*

Le filosofie non creazioniste, nei confronti del problema del Principio o di Dio, sono destinate al fallimento: senza il principio di creazione non vi è vero teismo; su di esso, assunto filosoficamente in tutta la sua originalità, si regge o cade « la verità » del pensiero e del reale.

L'altra risposta, del tutto « inattuale » rispetto al mio tempo, è data al problema della « speranza », di cui tanto si chiacchiera da parte di una sedicente teologia scaduta a sociologia e a politica elaborate di qua dal pensare. Voglio dire che, di fronte a una escatologia avvilita da un secolarismo volgare a mera salvezza mondana, addirittura a « futurologia », questo libro pone il problema teologico della salvezza, coincidente con quello della speranza, come pro-

*blema legato alla fondazione metafisica dell'essere intelligente finito o all'ontologia dell'uomo, anche se la salvezza è libera opera di Dio: si sforza di provare che solo il principio di creazione fonda l'*essere *del finito e che in esso pertanto è implicita la volontà salvifica, da parte di Dio, della creatura, salvazione non mondana, anche se l'uomo deve sempre tener presente di essere stato creato come essere nel mondo. Soltanto il Principio metafisico creazionista fonda l'escatologia dell'essere finito. Anche se l'uomo realizzasse il suo piú perfetto futuro nel mondo, non realizzerebbe la sua escatologia, ma la sua totale e irrimediabile disperazione, conseguente al nihilismo implicito in ogni speranza esclusivamente mondana.*

* * *

Vi sono pensatori che vivono di rendita o si ripetono, altri che crescono su se stessi; per comprenderli è necessario conoscerli in tutto il loro itinerario critico di approfondimento. Probabilmente io appartengo a questi ultimi, ed è una disgrazia per la dozzina di « lettori » di questo volumetto, invitati a conoscere almeno i sei volumi già pubblicati del corpus *della « Filosofia dell'integralità », a cui il presente si aggiunge come settimo, ma, a Dio piacendo, non ultimo. Pertanto sono obbligato a chiedere altre scuse: la ripresa di tutta la mia problematica mi ha costretto, contrariamente al mio stile, a rimandare spesso a quelli che lo precedono.*

Né ho finito nello scusarmi: se in altri miei libri, soprattutto ne La libertà e il tempo, *avevo osato mettere un piede nel campo della teologia, in questo mi sono avventurato a metterli tutti e due, ritenendo che, dati i tempi, fosse necessario; ma sono umilmente disposto ad accettare le eventuali correzioni che mi venissero dai* veri *teologi. Circa i testi citati forse è superfluo dire che sono interpretati teoreticamente.*

Da ultimo aggiungo che, come il sesto — L'oscuramento dell'intelligenza — *questo volumetto è la rielaborazione di una serie di lezioni tenute nel settembre del 1971 al Quinto Corso della « Cattedra Rosmini », istituita presso il « Centro internazionale di studi rosminiani » di Stresa. E non solo fu detto a Stresa, ma la prima stesura fu scritta dal 7 al 22 agosto dello stesso anno a Craveggia nella Casa di montagna dei Padri Rosminiani dell'« Istituto della Carità ».*

E qui faccio punto a questa premessa, anche per non assecondare la pigrizia di non pochi « recensori », naturalmente anche saccenti censori, che senza leggere una sola riga di un libro si limitano a manipolare come possono, « da destra » o « da sinistra », quel che un autore dice nella sua presentazione (1).

M. F. Sciacca

Genova, *Corpus Domini* del 1972

(1) Ringrazio M. A. Raschini, G. Giannini, P. P. Ottonello e G. Ferrero per avere accettato di leggere il manoscritto e per le richieste di chiarimenti e di precisazioni che hanno proposto e di cui ho tenuto conto.

Capitolo I

LE DUE PROSPETTIVE METAFISICHE

1. *Il principio della « creatio ex nihilo » e il « salto » tra metafisiche creazioniste e metafisiche non creazioniste.*

La parola ebraica *bārā'* sta a indicare l'atto divino che produce qualcosa *del tutto nuovo* (e meraviglioso); dunque include che niente preesiste a tale atto: è questo il significato proprio di *creazione* (1). Il testo biblico può essere as-

---

(1) In senso figurato *bārā'* significa « tagliare » e indica un'azione umana; figurativamente può indicare l'atto divino del « creare », cioè che Dio « taglia » il Nulla ponendo un essere che prima non era. Ma in senso proprio (nella forma *kal*), *bārā'* è usato per indicare un'azione esclusivamente divina; e siccome creare è produrre qualcosa del tutto nuovo e meraviglioso, nel *bārā'* è implicito che l'Essere crea *ex nihilo*: se preesistesse una materia o checchesia non creerebbe, modellerebbe ecc. Del resto, ciò è anche implicito nel termine « in principio »: se la creazione è « all'inizio » delle cose, prima è solo l'Essere e quel che non è l'Essere, cioè il Nulla. Oppure: l'inizio assoluto implica la *creatio ex nihilo*, il principiare della creatura dal Principio o dall'Essere che è; ciò che comincia ad essere, prima non era. Il corrispondente greco κτίζω (in Eschilo ha il senso di « fare essere ») indica un atto spirituale, intellettivo e volontario, con cui si fa « qualcosa di nuovo » e non nel senso di δημιουργέω, da cui si distingue, che sta a significare un'azione divina o umana su una materia o qualcosa quale che sia preesistente. Dall'altra parte, l'Essere crea con la « parola », cioè con un puro atto spirituale e ciò conferma che la *creatio* è *ex nihilo*. Cfr. anche *Ex.*, 19, 5 e 20, 11; *Is.*, 45, 6; *Prov.*, 3, 19-22, dai quali risulta che Dio, Signore assoluto, crea dal Nulla. Espliciti i seguenti testi: *2 Mach.*, 7, 28: ...γνῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτά ὁ θεός (« sappi che li [il cielo e la terra] ha fatti Dio e non da cose esistenti »); *Giov.*, 17, 5; S. Paolo, *Rom.*, 4, 17. ...θεοῦ... καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. (« Dio chiama all'essere ciò che non è come ciò che è »); *Hebr.*, 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι (« per fede sappiamo che i mondi sono stati creati con una parola di Dio, sí che dall'invisibile ha preso origine quel che si vede »). Creare è dare *esse* (S. Tommaso, *Sent.*, I, 37, 1, 1c).

sunto dalla riflessione filosofica a livello metafisico: senza farne fideisticamente, in quanto testo ispirato o rivelato, il fondamento del discorso speculativo, anzi assumendolo come un dato all'interno del filosofare, si può enuclearne il principio della *creatio ex nihilo* da confrontare criticamente con quello delle metafisiche non creazioniste, al fine d'indagare se la concezione del Principio in senso proprio — e, con essa, il fondamento dell'essere del finito — appartengano anche a queste ultime o soltanto a quelle creazioniste. Né è contraddittorio che l'Essere assoluto possa creare dal Nulla in quanto tale atto è consono al concetto stesso di « assoluto » (2).

Prima della creazione — « prima » non rispetto all'Essere creante, giacché il prima comporta il tempo che è con la creazione, ma rispetto al creato e a noi che siamo con il tempo — è solo il Principio, l'Originario assoluto: l'« Originario » non nel senso di « oriundo da », ma nell'altro di Principio « che dà origine » al tutto; « assoluto » in quanto è sciolto dal tutto a cui dà origine; è solo l'Essere infinito, eterno, immutabile, il Principio metafisico per la filosofia, Dio per la teologia. Prima della creazione è il Silenzio pieno della Sapienza divina, l'Essere *infans*: non parla ancora, né ha alcuna necessità di farlo; dall'eternità è la pie-

---

(2) S. Tommaso, *De potentia*, q. 3, a. 1: « ...quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei esse in actu... et hoc dupliciter: *Primo* ex comparatione sui... *Secundo* in comparatione ad ea quae sunt in actu, ...quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio ». Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 45, a. 1-2; *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2; *C. gent.*, II, c. 16. Il mondo è creato e non possiamo dimostrare che sia sempre stato (*De potentia*, q. 3, a. 17): « Dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse... Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas dimensionis... Non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse ». Cfr. anche: *S. Th.*, I, q. 46, a. 1; *C. gent.*, II, 31 sgg.; *XII Metaph.*, 1, 5 ecc.

nezza di Se stesso. Prima della creazione *è solo l'Essere che non è solo.*

Prima della creazione è l'Essere e, fuori dell'Essere, quel che non è l'Essere; ma non essendo alcun essere oltre all'Essere, ciò che non è l'Essere è il Nulla, pensabile soltanto negativamente, appunto come ciò che non è l'Essere, e che non è, ed è solo relativamente all'Essere senza che l'Essere sia relativamente al Nulla. Prima della creazione è il Silenzio originario assoluto, pieno di tutto l'Essere, di tutto il Dire e di tutto il Volere, e la mutolezza totale del Nulla, pieno del senza-essere, del senza-dire, del senza-volere: vuoto. Il Nulla, pensabile in relazione all'Essere, non è principio né categoria opposta all'Essere; non è al pari dell'Essere come quello in cui quest'ultimo si annulla dando luogo per la contraddizione al divenire; non è meno dell'Essere e neanche lo stremato suo affievolimento; è soltanto in opposizione all'Essere, il solo che è e fuori del quale, non essendo altro essere, è il Nulla.

In principio, il Principio in Sé-da Sé o l'Essere e nient'altro o il Nulla: questa e solo questa la condizione che rende possibile la creazione in senso proprio, cioè il dare essere ad esseri *altri* dall'Essere e, come altri da Lui, creati dall'Essere-dal-Nulla; perciò finiti, contingenti, mutevoli e relativi, con tutti i limiti che vengono loro dal non essere principio di se stessi e dall'essere creati *ex nihilo.* L'atto creativo annulla il Nulla creando — ne vince la negatività attraverso la creazione continua, pur permanendo il Nulla il negativo relativo all'Essere —, non nel senso che gli dà l'essere, ma nell'altro che dal Nulla crea o fa essere quel che non era; non generato dall'Essere e perciò altro da Lui. Il creato, in quanto tale, non è senza il Nulla, ma non è *per* il Nulla, è *per* l'Essere, suo Principio e Fine; però il Nulla, sempre relativamente all'Essere, è senza il creato, e infatti è prima della creazione come ciò che non è l'Essere; e ancora relativamente a quest'ultimo è eterno; perciò l'Essere è creazione continua. Consegue che l'essere finito intelligente, per costi-

tuzione ontologica o come quello che è creato dall'Essere dal Nulla, in ogni suo atto è teso simultaneamente al richiamo dell'Essere e a quello del Nulla: può crescere o perfezionarsi all'interno dei suoi limiti nella misura in cui ascolta e segue il primo, o perdersi nella misura in cui è attratto dall'altro; ma, in entrambi i casi, è sempre il suo essere che si perfeziona o si perde senza mai riescire a distruggersi.

Solo l'Essere è il Principio metafisico; Essere-Nulla è il *primo dialettico* metafisico, dialettico rispetto al Nulla, implicito nell'atto creativo, che non sarebbe propriamente tale se prima della creazione fosse qualcosa altro dall'Essere. Solo il principio della *creatio ex nihilo*, da un lato, fa che l'Essere sia trascendente, infinito, eterno, immutabile in senso proprio, assoluto o sciolto, cioè non della stessa sostanza del mondo e non necessitato a crearlo; dall'altro, che l'essere creato finito sia un essere *altro* dall'Essere e perciò con un *suo* essere. Quel principio, verità comune alla filosofia e alla teologia, segna il « salto » incolmabile tra le *metafisiche non-creazioniste* e quelle *creazioniste*, ciascuna delle quali costruisce una sua visione del mondo, le prime sulla base dell'Essere non-creante e le altre su quella dell'Essere creante (3). Tale salto spiega perché, per esempio, Agostino e Tom-

(3) Le due metafisiche hanno in comune il problema del Principio, l'Essere, e in questo senso la metafisica è una, quella dell'Essere; donde l'universalità del problema in qualsiasi tempo e luogo, quali che siano le situazioni storiche. All'interno dell'unico problema, i diversi modi di concepire il Principio o l'Essere, tutti per noi riconducibili alle metafisiche non creazioniste e a quelle creazioniste da confrontare speculativamente. Le une e le altre sono pertanto metafisiche dell'Essere, anche se le prime al limite perdono l'Essere e il mondo; ma, come quelle che si pongono il problema del Principio, vanno recuperate, per il livello speculativo che raggiungono, nei livelli attuati dalle metafisiche creazioniste, anche se alcune delle loro tesi inserite in queste ultime assumono il senso nuovo o modificato che ad esse viene dal principio di creazione.

Il fatto che quest'ultimo venga attinto da testi sacri, ispirati o rivelati, non infirma né l'universalità del problema metafisico in quanto, come detto, concerne non il Principio ma il modo di concepirlo — « Principio è l'Essere » o « l'Essere è Principio » sono comuni alle due metafisiche —, né introduce una verità di ordine non razionale in quanto, come accennato, la *creatio ex nihilo* è un dato assunto dalla filosofia e al suo interno argomentato nel modo che prova che il mondo non può essere eterno e dà le « ragioni » del suo essere creato dal Principio. Anche un pensatore non di religione ebraica o cristiana o

maso, dato che nelle loro metafisiche il Principio è l'Essere creante, sono impegnati a ripensare e ad approfondire « radicalmente » il platonismo e l'aristotelismo, anche se la prospettiva agostiniana resta platonica e aristotelica quella tomista; ma la distanza tra i due pensatori, solidali nella stessa metafisica creazionista, per quanto si voglia segnare, è sempre misurabile, mentre quella di entrambi rispetto a Platone e ad Aristotele è immensurabile; e l'uno e l'altro da questi ultimi sono equidistanti.

2. *Il finito come « non-essere ».*

Nel pensiero greco — anche in quello prefilosofico e mitico — e in generale nel pensiero non ebraico-cristiano, il mondo, il *finito* o ciò che non è il Principio o l'Essere, quale che sia il modo di concepire quest'ultimo, è una *caduta* dell'Essere stesso, un depotenziamento fino al suo spengersi nella materia informe preesistente al formarsi del cosmo o dell'ordinata totalità degli enti finiti. Cosí intesa la relazione tra l'Essere e gli esseri, l'alterità tra l'Essere-Causa prima e il mondo-effetto non può non esser posta che nei termini di Essere e di *non-essere*: il finito è ciò che *non è* l'Essere, non nel senso che sia un altro essere, bensí in quello che è, sí, ciò che partecipa dell'Essere, ma per depotenziamento dell'Essere stesso; non è un essere « nuovo » con tutto l'essere che gli compete e in sé autonomo, è per una *perdita*, sulla *materia preesistente*, dell'Essere che, d'altra parte, *è necessitato* a generarlo, a emanarlo, a fabbricarlo, cioè a « perdersi » in esso. Da ciò consegue che l'Essere a

---

di nessuna religione può assumere il principio di creazione, cioè la concezione dell'Essere creante dal Nulla. Notiamo ancora quel che abbiamo notato altre volte: non tutte le verità dei due Testamenti son verità di fede o super-razionali e perciò sempre « misteri »; vi sono verità « dette » in quei testi, ma che l'uomo può comprendere con i poteri di cui dispone; altre che sono insieme verità di fede e verità di ragione.

Da ultimo, risulta evidente dal nostro discorso che il problema della metafisica propriamente è uno solo: quello del Principio.

cui si contrappone la materia risulta necessariamente in rapporto dialettico con quest'ultima, rapporto di Principio a Principio (dualismo metafisico), e necessariamente limitato nella sua azione « di fare essere il mondo » da qualcosa che non è l'Essere ed è il Non-essere in un senso diverso da come si dice che il finito fatto è non-essere; e che la natura o la sostanza del Principio, sia esso detto generante o emanante, è la stessa del generato e dell'emanato, per cui il finito *è privo* di un *suo* essere; da ultimo, che questa continuità di natura o di sostanza fa che il generare o l'emanare sia un processo continuo di *decadenza* dell'Essere, una *fuoriuscita* in progressiva perdita; donde il *finito come non-essere*, il *mortuum* delle metafisiche non creazioniste, anche se partecipante dell'Essere; e donde, anche, l'Essere compromesso irreparabilmente dalla univocità della sua sostanza con quella del finito e dalla preesistenza della materia.

Nelle metafisiche non creazioniste il mondo o il molteplice ordinato è una determinazione dell'Essere; consegue che il mondo è lo stesso Essere con il suo ordine variamente determinato; come dire che « i molti non sono » ed è solo l'Essere con il suo ordine. Ma cosí è perduto anche l'Essere per il motivo che non può non determinarsi, non farsi i molti, non evitare la « decadenza » di se stesso nella finitezza e nella molteplicità. Per salvare l'Essere è necessario concepirlo in Sé-Principio di Sé senza il mondo e questo non come un insieme di determinazioni necessarie dell'Essere, ma come un altro essere, creato dall'Essere stesso con le determinazioni che gli sono proprie per essere l'essere-mondo nella molteplicità dei suoi enti; anche se le essenze degli enti formano, come vedremo, l'Esemplare del mondo, che però non è l'Essere, ma l'Idea del mondo nella Mente divina. Altro è il mondo o il finito come determinazione dell'Essere, altro il mondo liberamente creato dall'Essere con il suo essere determinato.

In qualsiasi metafisica non creazionista, il finito non può essere che non-essere, che in alcune di esse non significa

« niente », ma è sempre privo di un suo proprio statuto ontogico anche se non di un ordine, e vestito di apparenze sensibili di cui anela liberarsi per rientrare nell'Essere stesso e sparirvi identificandovisi, quasi un risucchio che l'Essere opera delle sue perdite; e altre perdite seguiranno in eterno. L'Essere è il principio metafisico comune alle due metafisiche, ma è propria di quelle non creazioniste la concezione dell'Essere come Causa prima generante o emanante il finito, suo effetto sempre in marcia verso l'espoliazione di ciò che determinandolo gli dà l'apparenza di essere destinato a tornare a perdersi nell'Essere. Posto che solo l'Essere chiamiamo Principio metafisico — e soltanto l'Essere è oggetto della metafisica —, possiamo dire che le non creazioniste son metafisiche « senza ontologia ». Come tali, riducibili a metafisiche del Nulla: l'Essere, come quello che è della stessa sostanza del finito da esso necessariamente emanante, è Nulla, che si risolva nella totalità del mondo o la trascenda senza per questo essere *altro* dal mondo; è sempre e solo cosmologico, tutt'uno con il cosmo, e con ciò il suo destino è identico a quello del mondo: l'Essere e il mondo « si mangiano » reciprocamente e il Nulla li divora entrambi, lasciando come residuo la pelle vuota o la pura « relazione » elevata a principio e sostitutiva dell'essere in ogni sua forma. Tuttavia alcune di queste metafisiche, per aver visto qual è il vero e primo problema della filosofia, meritano il nome di metafisiche dell'Essere e, come vedremo, contengono verità che vanno recuperate e approfondite in una metafisica creazionista.

In quest'ultima — dove il problema Essere-esseri si pone nei termini di Essere-Principio creante infinito e di essere creato finito — non c'è posto per il problema del finito come non-essere; in essa ciò che non è l'Essere, prima della creazione, è il Nulla in relazione all'Essere stesso, e, con la creazione, non è il non-essere, ma un nuovo essere pieno nei limiti della sua finitezza, altro dall'Essere che lo crea dal Nulla. Pertanto solo la metafisica creazionista può porre

« autonomamente » l'essere del finito nella sua concretezza individuale e totale e l'Essere principio assoluto nella sua « autosufficienza » (4). Inoltre solo essa instaura a livello metafisico-ontologico la dialettica Essere-esseri tagliando fuori il Nulla che pur permane come limitazione degli enti finiti, dialettica dove i termini non si « risolvono » e « dissolvono » in passaggi puramente concettuali o logici, e dove il Nulla e gli esseri sono in modo diverso dialettici rispetto al Principio, che, in Sé-Principio di Sé, non è dialettico né dialettizzabile, pena la riduzione della metafisica e dell'ontologia a un assurdo discorso sul Nulla.

Ma proprio perché il finito è creato dall'Essere dal Nulla, le due prospettive metafisiche coesistono consapevolmente in ciascun ente intelligente, « segnato » dall'uno e dall'altro: sono dentro di lui e lo costituiscono. Parmenide, il metafisico dell'« Essere è », sente fortissimo il richiamo del Nulla; Gorgia, il metafisico del « Nulla è », quello dell'Essere. Non riescono a saltar fuori dalle loro posizioni perché ignorano il principio di creazione, il solo che illumini lo *status* ontologico del finito e spieghi, come accennato, perché l'ente intelligente è mosso dalle due spinte contrarie, recuperabili al suo interno per la via dell'Essere. Pertanto le metafisiche

---

(4) Ciò spiega perché nelle metafisiche non creazioniste circola, esplicitamente o implicitamente e con diverse accentuazioni, il convincimento che questo nostro mondo c'è a causa di un male o di una colpa anteriore al suo esserci, tesi accettata anche da Origene e combattuta da S. Agostino: per una colpa delle anime è stato fatto il mondo quale luogo di espiazione, un penitenziario dove esse, prigioniere di un corpo, scontano una condanna purificatrice. Di qui: la concezione del mondo e della vita come mali dovuti al Fato o alla Necessità, ineluttabili e da accettare come espiazione; il posto di attività inferiore, una specie di caduta del pensiero, assegnato alla volontà e l'impossibilità di giustificare ontologicamente e metafisicamente l'originalità dell'azione morale; la salvezza o la perfezione intesa come « disincarnazione », che è poi dissolvimento nell'Essere; la teoria dell'« eterno ritorno » ecc. Antitetica a questa la concezione delle metafisiche creazioniste: i mali del mondo, creato buono e perfetto nel suo essere, sono conseguenza del peccato e non questo è la causa dell'esserci del mondo; il corpo non è un carcere ma un bene, il bene della vita unito a quello dell'esistenza che senza la vita non può fare la sua prova nel mondo per accrescersi secondo l'ordine ontologico che la costituisce e in vista del suo fine ultimo, la salvezza dell'uomo integrale.

creazioniste non possono prescindere dalle non creazioniste, sia perché alcune di esse, nello sforzo di salvare l'Essere e gli esseri, hanno approfondito princìpi fondamentali come quelli della analogia e della partecipazione, sia perché le non creazioniste sono un momento a loro interno per la presenza del Nulla all'atto creativo dell'Essere.

3. *Il nihilismo di Gorgia.*

L'assurdo discorso sul Nulla è la conclusione di Gorgia, il pensatore che denuncia il « niente » e il « non senso » del mondo o degli esseri e dell'Essere, il sofista che né Platone né Aristotele prendono in considerazione come metafisico.

Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, questo il titolo dell'opera metafisica di Gorgia; e la φύσις che egli identifica con il τὸ μὴ ὂν, quale che sia il modo di concepire l'ἀρχή nel pensiero presocratico, indica una « sostanza » che è insieme « forza e processo di nascimento », secondo lo Zeller, o il « divenire dominato dall'essere », come dice il Kerényi. Gorgia si propone di provare che questa φύσις è niente e il « divenire » non è; perciò l'Essere, l'ἀρχή o il Primo per eccellenza, generatore di tutte le cose, non ha niente da dominare e sta solo ad aspettare che la molteplicità degli enti si dissolva, perduto il suo vestimento sensibile, torni nel suo grembo da dove è fuoruscita. Quello gorgiano è un discorso profondo, a parte i compiacimenti sofistici, sulla possibile esistenza degli enti venuti fuori come che sia dall'Essere; ma l'esistenza di tali determinazioni come depotenziamento dell'Essere stesso risulta impossibile: gli enti non sono in alcun modo, il mondo non è neanche come non-essere, è οὐδέν, « niente », e niente vale.

In altri termini, il cosiddetto molteplice sensibile è il mero vestimento visibile di quanto l'Essere invisibile «getta » di sé fuori di sé; la spoliazione intellettiva di tale vestimento — il processo ascetico insieme filosofico e religioso —

non è una conquista o un perfezionamento, ma lo svanire del finito stesso, il suo annientamento, il ritorno all'Essere di quanto da esso viene in un processo continuo e vano in cui l'Essere cadendo necessariamente pone se stesso e a sé lo ritira per riassorbirlo; indifferente la materia su cui l'Essere si versa e da cui risucchia le sue generazioni. « L'uscire da sé » dell'Essere per generare il non-essere è la denunzia della sua « impotenza »: non produce, si sciupa; non si spende, si dissipa. Qui l'Essere non è né Principio né Causa perché è produttivo di niente: il finito è ciò che l'Essere « getta » fuori di sé e « abbandona » e lascia in balía della sua necessità di non-essere, suo destino iniziale e finale: è l'Essere che esce da sé e torna a sé.

Fin qui Gorgia sembra dare ragione a Parmenide — il non-essere non è, è οὐδέν —; ma nella vanificazione del non-essere è implicita quella dell'Essere parmenideo. Infatti, la proposizione gorgiana: se il non-essere *è* il non-essere, il non-essere *non è meno* dell'Essere, sta a significare l'identità del non-essere e dell'Essere; consegue che il niente del non-essere che non è meno dell'Essere ed è della stessa sostanza di quest'ultimo, è anche il niente dell'Essere stesso, che *non è piú* del non-essere. I due termini non si oppongono, s'identificano e, identificandosi nel niente, sono niente entrambi; l'οὐδέν investe non solo gli enti (τὰ πράγματα), ma anche l'Essere: niente il non-essere e niente l'Essere, non è alcunché (τί); niente è ed è l'οὐδέν nel senso di Nulla, il negativo puro che non si può conoscere né dire.

Gorgia denunzia la catastrofe delle metafisiche non creazioniste e necessariamente emanazioniste, panteiste e immanentiste; in esse, come vedremo meglio, gli esseri o il mondo e anche l'Essere si perdono in un abbraccio di morte, dato che in esse l'assolutezza, l'infinità e la trascendenza dell'Essere sono sostanzialmente improprie per il modo improprio di intendere e di porre il Principio metafisico. Catastrofe del « Cosmo », termine che include il Generante e il generato: nihilismo metafisico-ontologico-gnoseologico-

morale che lascia in piedi il muto Nulla sostanzializzato, l'Assurdo. *Nihil ex nihilo*, ma ciò non prova, dice Gorgia, che τὰ πράγματα o l'infinito molteplice è dall'Essere, loro ἀρχή, in quanto l'Essere che cade fuori è anch'esso *nihil;* dunque il Principio o il Primo per eccellenza è il Nulla: *ex nihilo nihil.* E il corrispettivo gnoseologico del Nulla non è l' ἀλήθεια, bensí lo φεῦδος : l'Essere e il non-essere sono un « falso » metafisico-ontologico-gnoseologico perché sono οὐδέν nel senso di niente; l'unica ἀλήθεια è l' οὐδέν nel senso di Nulla, ma l'unico discorso « vero » sul Nulla è solo un insieme di parole « ben dette ». Cosí Gorgia, nonostante i virtuosismi sofistici, con le armi piú scaltrite del razionalismo e al disopra del relativismo ontologico e dell'empirismo gnoseologico di Protagora, denunzia razionalmente il nihilismo di ogni metafisica dell'Essere dalla cui sostanza *esce* il non-essere o il finito e conclude che solo il Nulla è, il « senza senso » in ogni senso; senza speranza: resta l'assurda disperazione di fronte all'Assurdo.

La filosofia di Parmenide è la metafisica emblematica di tutte le metafisiche panteistico-emanazioniste; quella di Gorgia è la critica emblematica o la coscienza critica radicale di tali metafisiche, la denunzia che in esse si perdono il mondo e l'Essere; e perciò è la loro riduzione all'assurdo. Il discorso gorgiano le mette tutte in difficoltà, comprese quelle di Platone e di Aristotele, che forse di proposito ignorano il Gorgia metafisico quasi che il περὶ τοῦ μὴ ὄντος sia uno « scherzo » da non prendere in considerazione. Tuttavia Gorgia, che sa solo distruggere, resta all'interno di tali metafisiche senza riescire a oltrepassarne i limiti, che sono anche quelli della sua critica. Oltrepassare questi limiti e con essi Gorgia è possibile dalla metafisica creazionista, la sola che ce ne libera come di un incubo con il valido aiuto anche di Platone e di Aristotele.

4. *Platone, Aristotele, Plotino e la metafisica creazionista.*

Le Idee per Platone, Entità in sé e per sé impersonali, esse il Principio metafisico eterno; tendono a unificarsi nell'Idea del Bello, del Bene, dell'Essere: il παντελῶς ὄν; esse il Divino (τὸ θεῖον), ma identificato con l'Esemplare del mondo; perciò sono *sostanzialmente* principio metafisico-cosmologico: le determinazioni o « i molti » non possono non scaturire dalla loro stessa sostanza. Non manca nei testi platonici qualche « intuizione » o « illuminazione » che tende a porre il Divino come autosufficiente o assoluto in senso proprio — da, in e per sé stante anche senza il cosmo —, ma resta ugualmente che il suo *essere proprio* è di essere l'Esemplare, come tale in relazione non solo logica ma anche ontologica all'essere del mondo quale suo Principio; di essere il Modello che il Demiurgo (ὁ θεός), mediatore tra le Idee e la materia informe, intuisce e a cui imitazione fabbrica il cosmo: anche l'essere del Demiurgo è sostanzialmente cosmologico. Anche se Platone avesse posto le Idee nella Mente divina, il suo Divino si sarebbe ugualmente identificato con l'Esemplare del mondo e il suo Dio sarebbe stato ancora cosmologico, il costruttore del « cosmo » sensibile a imitazione del « cosmo » noetico. Trascendenza delle Idee poste in sé e per sé ma trascendenza del Cosmo-Modello, ordinatissimo e perfettissimo rispetto al cosmo-imitazione (μίμησις) o partecipazione (μέθεξις), ordinato e perfetto nei limiti della resistenza della materia (χώρα) (5).

---

(5) Come vedremo, solo il principio creazionista, implicante la libertà dell'atto creativo, consente di distinguere l'Esemplare — divino e non piú impersonale — da Dio e di porlo come Idea di Dio in Dio che, come creante per amore, chiamiamo Principio metafisico e anche Padre, ma come Dio in sé, autosufficiente anche senza il mondo, è il Padre del Verbo con Lui consustanziale. Dunque il principio creazionista — il passaggio dal Nulla all'essere dell'Idea del mondo — è il solo che concordi con la verità rivelata di Dio Padre del Verbo, che non è propriamente l'Esemplare, e impegni la creatura intelligente ad amare Dio come Padre nel senso che genera il Verbo, e dall'uno e dall'altro procede lo Spirito; perciò ad amarlo nel Suo mistero di Dio Uno-Trino, quale è in Sé.

L'ottimo Iddio demiurgico ce la mette tutta per fare del cosmo sensibile una copia la meno imperfetta del Modello o una « realtà » per partecipazione ad esso, ma resiste all'azione divina, limitandola, la materia eterna, la χώρα informe e indeterminata, « spazio » o « luogo natio » del nostro mondo, appartenente al regno dell'ἀνάγκη invincibile e inintelligibile. Ingenerata e « fuori di tutte le forme » (πάντων ἐκτὸς... τῶν εἰδῶν) — perciò stesso non Idea né sua immagine o riflesso, non « causa » ma « concausa » irrazionale e disordinata, senza efficienza e finalità perché informe — la χώρα, come tale, all'interno del sistema platonico, viene a identificarsi con il Non-essere nel senso di negativo dell'Essere (6).

Tuttavia questo Non-essere, ἄμορφον e solo δοξαστόν ma indistruttibile, è il « ricettacolo » che riceve in sé tutte le cose, la « nutrice » (τιθήνη) di ciò che è generato, l'« appoggio » delle immagini delle Idee, l'ἐκμαγεῖον o la materia nella quale tali immagini sono impresse. Certo, senza il Demiurgo e le Idee, le cose non sarebbero, ma l'esistenza la devono alla χώρα « o diversamente non sono niente » (ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι) (7): resta inspiegabile come essa, il negativo dell'Essere e assenza di essere e di ordine, possa dare al cosmo sensibile quel grado di essere che lo fa reale; è anche assenza di razionalità e di intelligibilità; dunque è essa il principio eterno del male, ineliminabile dalla generazione del mondo — « il male non può morire » (8) — e in essa insito come la parte che spetta alla Necessità e senza la quale quella spettante all'Intelligenza non riescirebbe a dare l'essere al molteplice che diviene.

Il mondo « fatto » dall'ottimo Dio, da un lato, è non-essere nei confronti del Divino o del Modello eterno, rispet-

---

(6) Platone dice non-essere anche il mondo sensibile, non nel senso di « contrario » (ἐναντίον) all'Essere, ma nel senso che non è l'Essere, è « diverso » (ἕτερον) ed è la molteplicità diveniente fatta a immagine dell'Essere.

(7) Platone, *Timeo*, 51 a e sgg.

(8) Platone, *Teeteto*, 176 a.

to al quale è una « caduta »; dall'altro, anche se ha dell'essere, *questo avere non lo fa essere* nel duplice senso che, come immagine dell'Esemplare, è del suo stesso essere, di cui è una determinazione, e non è con un suo proprio essere; e come quello che riceve la realtà dal Non-essere o dalla materia nella quale le immagini si imprimono, ha il suo *actus essendi* in quel che non è, anche se i riflessi vi sono impressi dall'azione demiurgica. Cosí Platone sfiora il panteismo e insieme teorizza il dualismo del Divino e della Materia che lo fronteggia *ab aeterno* e *in aeternum* — due assoluti contraddittoriamente limitantisi e che solo il Demiurgo quasi timidamente pone in relazione —, senza salvare il mondo molteplice e diveniente degli enti finiti che dal Non-essere ricevono realtà per cadere nel Nulla quando da esso con la morte si staccano i riflessi ideali « trasferitivi » dal Dio artefice. Le copie si dissolvono, quasi « maschere » della materia per dar luogo ad altre copie; restano i due princìpi eterni dell'Essere e del Non-essere e le entità indistruttibili o le anime intellettive, viaggianti dall'uno all'altro mondo; in mezzo il buon eterno Dio a darsi da fare (9). Di qui l'aspirazione dell'ente finito a liberarsi dalla materia, principio del male e del disordine, a « disincarnarsi », a « escire » dall'esistenza che è male, a salvarsi per-

(9) Già S. Giustino (*Cohort. ad Graecos*, 22) coglie perfettamente il salto dal Demiurgo al Dio creatore (ποιητής) che produce il creato per sua virtú e potere senza aver bisogno di « nient'altro » (οὐδενός ἑτέρον); il Demiurgo invece riceve dalla materia (ἐκ τῆς ὕλης) la possibilità di operare. Ma una materia increata (ἀγένητος), osserva Teofilo di Antiochia (*Ad Autolycum*, 1, 2, 4), mettendo in evidenza la contraddittorietà del dualismo, e come tale immutabile, è ἰσόθεος, uguale a Dio e quest'ultimo un semplice artigiano che opera sulla materia preesistente. La δύναμις di Dio consiste invece nel fatto che egli crea quel che vuole da ciò che non è (ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται). Agire su una materia è dell'uomo; è solo di Dio chiamare « all'essere le cose che non sono senza necessitare di niente » (S. Atanasio, *Epist. de decretis nicaenae synodi*, 11). Non solo le cose tutte sono create dal Nulla, ma « haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est » (S. Agostino, *De Gen. c. Manichaeos*, 1, 6). La stessa *creatio ex nihilo*, oltre al dualismo, elimina il panteismo (S. Ippolito, *Philos.*, 10, 33): se il mondo fosse generato da Dio invece che essere creato dal nulla (ἐξ οὐδενός) sarebbe esso stesso Dio; solo nel secondo caso non è Dio (οὐ θεός).

dendosi come ente determinato per tornare al Modello di cui è immagine; e anche se l'anima intellettiva è immortale, essa è un'entità impersonale che aspira a liberarsi dal corpo e di quanto determinandola l'individualizza e la personalizza, la fa temporaneamente abitatrice prigioniera di questo o quel corpo senza mai essere anima personale.

D'altra parte, se il Logos o il Divino — che, piú che il Demiurgo, è il vero Dio platonico — s'identifica con l'Esemplare del mondo, per lo meno Platone anche da questo lato rischia il panteismo che, non solo rende impossibile la positività del cosmo finito, ma compromette la trascendenza e l'inseità del Cosmo noetico. Infatti se, come già detto, il Divino *è* l'Esemplare del mondo, questo non può non essere, giacché il Divino è principio cosmologico; il Modello è dialettico, in relazione alla sua copia o al cosmo che ne partecipa non solo nel senso che il mondo fatto non può essere senza il Modello, ma anche nell'altro che questo non può « stare in sé e per sé » per pienezza di essere senza il mondo da farsi, dato che il suo essere è essere Esemplare. Il Divino è Modello del cosmo non per « appropriazione », ma in senso proprio; dunque è Principio metafisico cosmologico dell'intelligibilità e dell'ordine delle cose, senza tuttavia essere principio della loro esistenza, ché lo è la materia, mediatore il Demiurgo.

Invece: il principio creazionista, nel momento che elimina il dualismo metafisico di Essere e di Materia preesistente e con esso la limitazione dell'Essere, fa che la materia sia anch'essa opera dell'atto divino creativo; come creata, non è male né principio del male che ogni cosa contamina e rende impura, è un bene che ha il suo inizio nell'Essere che la fa essere e, in quanto bene, va riconosciuta o amata nella sua bontà o positività. Consegue che il corpo non è la fonte dei mali né la vita terrena un castigo: la nascita o l'unione ad esso dell'anima non è la « caduta » di quest'ultima, né la morte o la separazione è la sua liberazione da un carcere, ma la prima è ricevere in dono il proprio spirito

personale ([10]) unito al proprio corpo individuale, e la morte o il separarsi dal corpo è una pena che segue dal peccato. Il principio della *creatio ex nihilo* dà alla totalità del vitale o del corporeo, in quanto anch'esso opera di Dio, nel senso di βίος e in quello di ζωή, tutta la positività che gli conviene, cioè tutto l'essere o la bontà che gli sono dovuti e necessari. Né la « vita » dei singoli è condannata a perire anche se non può sfuggire alla morte: alla creatura intelligente, come a quella creata essere pieno nel mondo per l'Essere, è promessa, per la sua piena beatitudine, la resurrezione della carne che si ricongiunge alla sua « esistenza » immortale ([11]): salvezza del suo *status* ontologico *integer*, « non mutilato », « perfetto » ([12]).

Da ultimo, la liberazione e la perfezione e perciò beatitudine, per Platone, si attinge per ascesi dialettica, culminante nella filosofia, il grado piú alto del conoscere e del sapere coincidente con la contemplazione o visione delle Idee o del Modello, del Cosmo ordinato delle essenze secondo l'Idea dell'Essere. La visione del Divino passa per i gradi dell'ascesi tutti raggiungibili solo con gli umani poteri razionali e intellettivi: la διάνοια — il cui oggetto conoscibile è il διανοητικός che, conosciuto discorsivamente, è il διανόημα — e la νόησις che dà l'ἐπιστήμη o l'intellezione pura per l'atto del pensare. Da un lato, Platone si

(10) Ciascuno spirito è creato da Dio *ex nihilo*: l'anima procede dalla bocca di Dio (« soffio »), ma non è sua emanazione. Cfr. S. Agostino, *De Civ. Dei*, XIII, 24, 5: « ...omnipotens Deus, non de sua natura, neque de subiacenti creatura, sed etiam de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insufflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed immutabilis mutabilem; quia non creatus creatum ». La creazione degli spiriti basta da sola a dire che Dio crea continuamente *ex nihilo*.

(11) Cfr. su « vita » ed « esistenza » la nostra opera *Morte e immortalità*, vol. IX delle « Opere complete », Milano, Marzorati, 1968³, pp. 175-180 e *passim*.

(12) Come detto sopra, la morte o separazione dello spirito dal corpo consegue dal peccato, è il castigo per la dicotomia o disgiunzione da Dio — il contrario negativo dell'atto re-ligioso —, che è anche taglio che l'« esistente » opera su se stesso staccando l'*ex* dal *sisto*, per cui non sta piú in piedi, non « viene alla luce del giorno », non « si presenta » con il suo statuto ontologico; cambia la nascita (*existentia*) nella morte. Infatti, il suo *sistere*, staccato dall'*ex*, corre verso l'altro *ex* da cui è creato, verso l'*ex nihilo*.

presta all'ontologismo — vedere la relazione esemplare dell'Essere con il mondo è vedere il Divino — e dall'altro autorizza una forma di gnosticismo: la conoscenza intellettiva è conoscenza naturale del Divino (gnosi), attingibile senza limiti di misteri dalla mente umana, donde la negazione della necessità che Dio stesso si riveli soprannaturalmente; la salvezza è opera della conoscenza, dell'ascesi dialettica o speculativa, anche se Platone lascia nella visione sempre parziale del Cosmo noetico un margine di imperscrutabilità del Divino totale.

La metafisica creazionista, dal momento che l'Esemplare-Idea di Dio in Dio implica la partecipazione ([13]), esclude la visione diretta di Dio e, con l'ontologismo, anche lo gnosticismo; cosí è intrinsecamente disponibile, da un lato, alla Rivelazione soprannaturale e, dall'altro, all'azione della Grazia salvifica come elevazione e compimento della creatura intelligente, fermo restando che il fine è Dio e la sua gloria. La filosofia è il sapere « relativamente » al limite costitutivo dell'uomo come essere creato o finito; la religione, le cui verità di fede sono rivelate all'uomo da Dio stesso, non è *scientia*, né relativa né assoluta, ma potenza di *sapientia* mediante la Grazia.

Il principio creazionista, forse piú che in Platone, introduce innovazioni profonde nella metafisica di Aristotele, al quale tuttavia si deve uno dei massimi sforzi che il pensiero umano abbia fatto per affermare la positività dell'ente finito, al punto che lo Stagirita vede solo la « sufficienza » di ogni ente nella sua costituzione ontologica e non la sua « dipendenza » radicale, interna alla sua stessa sufficienza di ente con tutto l'essere che gli compete, né vede quella del Cosmo nella sua totalità: ogni ente compie per-

(13) S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 84, a. 5: « In rationibus aeternis anima non cognoscit omnia obiective in praesenti statu, sed causaliter ».

fettamente se stesso in quanto attua la sua potenzialità e può attuarla tutta da sé; compiuto perfettamente è il Cosmo nell'attuazione del suo ordine: non solo è autonomo nella sua sufficienza, è autosufficiente. Il « divenire » è *salvo* dall'eternità; tutte le lacerazioni e le aporie platoniche sono discorsivamente accomodate: per ognuna c'è un τόπος a portata di mano. Non per niente la « retorica » è una delle chiavi essenziali per intendere tutto Aristotele.

Egli, impegnato a oltrepassare il dualismo platonico dei due Cosmi, elimina l'Esemplare o il Modello — e con ciò perde l'antecedenza, la preminenza e la trascendenza dell'Idea — come una duplicazione superflua e inutilmente complicante: il Cosmo è *ab aeterno* nel suo ordine eterno, è come il modello di se stesso, anche se il suo divenire è « mosso », rimanda a una Causa prima. La riduzione dell'Idea platonica, l'Essere in sé trascendente, alla specie o all'essenza immanente nelle cose, comporta l'identificazione dell'essere con il reale, la φύσις: l'essenza o la forma è l'essere di ciò che diviene, cioè del reale; la sostanza (οὐσία), entità organica costituita dalla forma immanente nella materia (σύνολος), è essa, non l'Essere, principio di se stessa ed è intrinsecamente, necessariamente in virtú del principio di non-contraddizione che ontologicamente la costituisce: « è contraddittorio che la stessa cosa sia e insieme non sia »; dunque è impossibile perché contraddittorio che l'essere sia e non sia: il reale è inconfutabile e l'essere è il reale o la natura le cui leggi sono il movimento (κίνησις) e il cangiamento (μεταβολή), divenire attraverso il quale ogni ente attua la sua potenza. La metafisica è scienza del mondo o cosmologia, il suo oggetto è lo stesso di quello della fisica, il mondo sensibile — e non ve n'è un altro — del cui divenire studia le cause o princípi primi immanenti: fisica e metafisica, una volta che l'Essere si risolve nel reale, come quelle che hanno in comune l'oggetto, la φύσις, si distinguono solo per il loro diverso grado di astrazione, quello dell'ultima ulteriore al grado dell'altra.

Aristotele, filosofo della natura, « cosmologo » nel senso che il suo è un discorso tutto intorno al « cosmo », non supera il dualismo platonico dei due Mondi, ne elimina uno, l'Essere come principio trascendente, e rischia il monismo nel senso che resta solo il cosmo o il reale gerarchicamente ordinato, giacché anche la trascendenza del Motore immobile è compromessa, nonostante sembri il contrario. Infatti, Dio, Causa prima del divenire cosmico, è Atto puro o Perfezione assoluta, non avendo in sé niente di potenziale; Pensiero del Pensiero o contemplante se stesso nella sua immutabilità; estraneo al divenire delle cose che non conosce, non provvede al mondo, da cui non è in alcun modo attratto. Dunque il Dio di Aristotele è Pensiero puro senza la « debolezza » della volontà, assolutamente trascendente, l'Assoluto in-da-per-sé. Ma non è cosí.

In Dio Pensiero in atto, in cui il Pensiero e il Pensato formano un'unità eterna, il pensato o l'oggetto del suo pensare si identifica con le pure forme degli esseri, le stesse che, unite *ab aeterno* alla materia, si attuano nel divenire. Consegue che tutto il Logos di Dio è la totalità delle specie; il Verbo divino, piú che in Platone, si identifica con l'Esemplare del mondo, senza essere l'Esemplare del mondo giacché non è Dio, come lo è invece il Demiurgo platonico, a formare o costruire il cosmo che, esistente *ab aeterno*, diviene *ab aeterno* senza che sia richiesta, per spiegarne la formazione, un'Intelligenza ordinatrice. Platone, anche se, come già detto, rischia di identificarlo con l'Esemplare del mondo, pone l'Essere o il Divino da Sé e in Sé stante — trascende anche l'Intelligenza del Demiurgo che ha l'intuizione totale delle Forme a somiglianza delle quali fa le cose —; Aristotele che, prima di Plotino, pone le Idee o essenze nella Mente divina, ne fa il suo contenuto, per cui l'ordine del cosmo è lo stesso dell'ordine di Dio senza che, ripetiamo, tale Logos sia l'Esemplare essendo il mondo *ab aeterno*. Il Dio aristotelico, non fabbricatore né ordinatore, non generante né emanante, è solo la prima delle Intelligenze motrici, il Dio

della « fisica ». Consegue che il mondo del divenire non dipende da Dio — non lo conosce neanche — anche se Dio lo muove, quasi due Assoluti che s'ignorano, l'uno immutabile e immobile *ab aeterno* e l'altro *ab aeterno* diveniente, con esito all'autosufficienza del cosmo naturale. Aristotele come problematica e modo di porla e di risolverla, a differenza di Platone e nonostante le differenze, è piú sulla linea di Democrito che su quella di Parmenide.

Ma sono davvero due Assoluti o in senso proprio lo è solo il mondo? Innanzitutto di quel sistema organico e gerarchico di esseri viventi sintesi di materia e di forma, il cui culmine è il regno umano, Dio è il sommo *grado*, certo non legato in continuità alla scala — anzi l'intervallo è incommensurabile quale quello che passa tra ciò che diviene la sua perfezione e quel che è la Perfezione —, ma ciò non impedisce che Dio Motore immobile è Motore in quanto muove, per cui il *muovere il cosmo è la sua necessità e la sua essenza*; è la sua « funzione »; è l'« Organo » sommo e immobile per assoluta perfezione, e l'« organo » è tale per la sua funzione: Dio, *che è* Causa motrice, *non* sarebbe quello che è senza il mondo da muovere. Al di là del divenire, Egli è solo principio del divenire, il Principio del movimento circolare o rettilineo e soltanto questo, quasi la legge suprema della natura; il Motore immobile e il divenire rischiano di essere inclusi nel concetto di « Cosmo », il solo assoluto, l'Assoluto, giacché non c'è un altro mondo.

Quel che diciamo è convalidato da quanto sopra accennato: la scienza del Cosmo — le essenze intelligenti nel loro ordine — è la stessa scienza di Dio; consegue che conoscere l'ordine della natura è conoscere il Logos divino, tutto il Pensato identificantesi con il Pensiero. Anche se ciò fosse impossibile, non cambia niente: da un lato, la visione di Dio non sarebbe la conoscenza dell'essenza sua propria, ma quella stessa dell'ordine naturale nella sua totalità — e non rischia il Logos divino di essere un duplicato inutile, noeticamente o ontologicamente, di quello mondano, dato che

questo è *ab aeterno* nella sua essenza, nel suo svolgimento e nella sua intelligibilità? —; dall'altro, è aperta la porta a identificare il Logos divino con il logo umano, mondano o storico, tutto dispiegato, non importa se filosoficamente o scientificamente — Hegel da questo punto di vista è piú aristotelico che platonico — con la conseguente riduzione di Dio, la perfettissima νόησις νοήσεως, a un mito reso superfluo e ingombrante dalla scienza.

D'altra parte, se il contenuto della Mente divina è l'ordine delle essenze, lo stesso del cosmo, Dio non si qualifica sostanzialmente in quanto Logos, ma in quanto Causa prima motrice o principio del movimento cosmico, cioè non per la sua *Verità* che è la stessa di quella del mondo, ma per la sua *efficienza*. Il piano pratico dell'azione rischia di avere il primato su quello teoretico, il fare sul sapere: Dio è il Modello dell'*efficere*, l'Efficientissimo, il traguardo a cui l'uomo e la natura devono aspirare, anche se irraggiungibile; l'efficienza può diventare per l'uomo il suo modello pragmatico, e l'etica aristotelica sotto molti aspetti lo incoraggia. Inoltre, come vertice e limite insieme della perfezione cosmica, se introduciamo in questa cosmologia il principio di evoluzione spinto all'evoluzionismo assoluto, esso, nonostante le proteste non del tutto ingiustificate di Aristotele, può anche incoraggiare la retorica di utopie cosmologiche pseudofilosofiche o pseudoteologiche. Né vale obiettare che il Modello immobile trascende il mondo in maniera decisa e tagliente, perché anche il mondo trascende Dio allo stesso modo; infatti, la sua Mente non lo conosce nel suo eterno divenire, il cui ordine gli è immanente e non gli viene da Dio. Al limite, è Dio che non trascende il cosmo, giacché, come dicevamo, quale Intelligenza motrice è necessitato a muoverlo e di esso fa parte e, quale Logos o sua scienza oggettiva, è lo stesso ordine cosmico delle essenze. La Causa prima efficiente è necessariamente unita al cosmo e non lo trascende in quanto « altro » e come quella che può essere senza il mondo; solo se ne distingue perché non ha l'imperfezione della potenza.

Aristotele paga ad alto prezzo l'identificazione dell'Essere con il reale: le Idee fatte scendere « in basso » non si conquistano meglio, si perdono e si perde l'Essere anche inteso soltanto come Esemplare del mondo; si perde il Principio metafisico *nella* fisica ([14]). Però va detto subito che gli ap-

---

(14) Platone, per sollevarsi fino al sole, inventò una strana macchina, la cui parte principale, il globo, riempí di Assoluto; le aveva tolto l'aria, diciamo noi ora. « Vedete come noi saliamo per la sola volontà dell'assoluto — esclamava Platone ai suoi discepoli ch'erano con lui. (...) — È per sua virtú che noi andiamo verso il sole dove la gravità non domina piú, e dai legami di questa via via ci liberiamo ». Ma i discepoli non capivano, sentivano le vertigini e la nausea della salita, guardavano sbigottiti il maestro e la terra che fuggiva di sotto. Ai limiti dell'atmosfera, la macchina si fermò equilibrata nel mare dell'aria, e addio speranze del sole e d'indipendenza. Platone si compiacque e disse ai discepoli: « Ecco che noi siamo in alto; vedete giú le cose del basso mondo, esse sono in basso perché sono pesanti, perché hanno il peso, noi invece — e accennò al globo che galleggiava immobile sulle loro teste — noi invece abbiamo "la leggerezza", noi siamo qui soltanto perché abbiamo "la leggerezza" »; e la leggerezza contiene tutte le cose senza peso, incorporee. « Con la sola contemplazione della leggerezza, noi che abbiamo la leggerezza, vediamo e possediamo tutte le cose non come appariscono in terra ma come sono nel regno del sole ». Ma passano i giorni e i mesi e gli anni e gli abitanti della leggerezza e Platone stesso invecchiano senza gioia né pace né libertà.

A questo punto uno dei discepoli che non era « persona da dissolversi per la paura del vuoto come gli altri compagni », dopo avere studiato con ogni attenzione la macchina geniale, parlò al maestro cosí argomentando: se ogni cosa è leggera per la presenza della leggerezza che è tale da poter rendere leggera ogni cosa con la sua leggerezza, perché non prendere un po' d'aria e metterla nella leggerezza? Essa perderebbe la sua natura pesante e parteciperebbe della leggerezza. « Platone lo guardò a lungo negli occhi miopi coi suoi occhi che vedevano lontano, e vide ch'egli lo tradiva. (...) Egli chinò tristamente il capo e disse al giovane: "Va bene, fallo!". Il discepolo s'affaccendava intorno alla valvola, e Platone seguiva melanconicamente i suoi movimenti ». La macchina cominciò a scendere e i discepoli erano tornati alla vita, gioiosi di rivedere la terra. « Intanto la terra s'avvicinava, e gli sguardi dei discepoli ardevano d'impazienza. Con autorità naturale il traditore prese il posto del maestro, e con gli stessi modi di lui, come quello che conosceva a fondo il meccanismo, cominciò a parlare per quanto nulla vedesse di distinto. (...) Quando giunsero in terra egli cominciò a introdurre l'una cosa e l'altra nel globo e predicò di tutte "la leggerezza"; poi cominciò a osservarle nelle loro vicendevoli relazioni, e poiché era fra loro e non sopra loro, andando da una all'altra col suo meccanismo, cominciò a θεωρεῖν ὑπὲρ πάσης οὐσίας. Tutta la gente accorreva da lui per prendere la merce che veniva dall'Assoluto »; egli, spirito pratico, prendeva la merce piú in voga e la marcava con l'emblema della leggerezza. « E il pubblico era felice di poter dire che la merce veniva dal cielo e di potersene servire come se fosse stata merce di questa terra. Quell'uomo era Aristotele ».

In questa acuta, anche se discutibile, interpretazione di C. Michelstaedter (*La persuasione e la rettorica*, a cura di Maria A. Raschini, Milano, Marzorati,

porti dello Stagirita alla elaborazione dei concetti di sostanza, di reale, di organismo e di analogia dell'essere restano fondamentali e sempre da meditare per ulteriori approfondimenti.

Ma Aristotele salva veramente il reale o l'ente finito al quale ha dato una sua struttura ontologica con i princìpi di materia e forma e le leggi del movimento e del cangiamento? Né la materia né la forma divengono, solo gli individui; la prima è il sostrato immutabile a cui dall'eternità è immanente la forma o principio di vita, « anima » che la fa vivere dall'interno secondo leggi ad essa interne: la materia (ὕλη) è la capacità (δύναμις) di divenire la forma o atto (ἐνέργεια) che possiede in potenza; quando la potenza è tutta realmente in atto (ἐντελέχεια), cessa il movimento perché ha raggiunto il suo fine, « ciò a cagione di cui » (τὸ οὗ ἕνεκα) si muoveva: la materia è « ciò da cui » (τὸ ἐξ οὗ) nasce un ente e la forma « ciò per cui » diviene. Gli enti, individuazioni temporanee o note accidentali della materia, nascono, divengono e muoiono; restano la materia eterna che eternamente si veste di accidenti individuanti e la forma o l'essenza comune agli individui di una stessa specie e per cui tutti sono quello che sono. In realtà, non sono. È la

---

1972, pp. 59-63) è adombrato il dramma speculativo delle due grandi metafisiche non creazioniste, l'una che perde il « peso » del « basso » mondo per salire sempre piú « in alto » e stare nella « leggerezza » dell'Assoluto, e l'altra la quale crede che, immettendo il peso dell'aria e di ogni altra cosa nella « leggerezza », tutto si faccia leggero e cosí si riconquisti il mondo senza perdere l'Assoluto; e invece lo perde. È il dramma dell'Assoluto e del relativo, dell'Infinito e del finito, proprio di ogni metafisica non creazionista in quanto tale: o l'altezza per la « leggerezza » che asfissia, ma è la sola che consente di vedere « lontano »; o il peso dell'aria, del mondo, nella « leggerezza »: restituisce alla terra, ma l'Assoluto diventa solo una marca di fabbrica per merce di questa terra che solo apparentemente viene dal cielo. Platone soffre, scrive ancora Michelstaedter, dell'« altezza vertiginosa », dell'« aria irrespirabile », della « mancanza di tutte le care cose della vita e del commercio degli uomini », e melanconicamente si rassegna a scendere, consapevole della perdita della « leggerezza »; Aristotele soffre per la perdita di quest'ultima, per la caduta del θεωρεῖν al livello dell'osservazione delle relazioni vicendevoli tra le cose, dell'accordo del sistema delle Idee « con le necessità di un dire multiforme », che rischia di farsi solo « rettorica » e di assecondare il gusto di quelli che vogliono il cielo a buon mercato.

materia, è la specie, non sono gli individui, quell'insieme di note accidentali che appaiono e scompaiono, si dissolvono con la morte: nascono come vestimenti della materia e, sparendo, la materia torna alla materia per nuovi mutamenti, la forma o specie permane l'essenza comune e gli enti tornano al nulla. E siamo alla materia principio dell'imperfezione e del male; all'altro estremo, l'Atto puro o Dio.

Ma non è Dio, Sommo Bene, oggetto di aspirazione dell'uomo e, anche in questo senso, colui che muove il cosmo senza essere mosso, fine ultimo del divenire? Lo è, ma la metafisica aristotelica contrasta con questa affermazione. Infatti, il fine di ciascun uomo, come di ogni ente, è la realizzazione totale della sua potenza, finalità che egli raggiunge da sé in « questo mondo » compiendo nel corso di « questa vita » « naturalmente » (« naturalisticamente ») le sue aspirazioni, la sua destinazione ultima. Aspirare all'Atto puro può significare soltanto porsi Dio come la Norma, l'Ideale della perfezione, il Modello che ci sollecita all'azione perfetta, all' ἐντελέχεια, a liberarci della potenza, nostra imperfezione e nostra fatica; anticipazione in un certo senso dei beatissimi e lontani Dei di Epicuro, umana proiezione dell'ideale della vita perfetta. Ma la liberazione dalla potenza, nel momento che è la perfezione, coincide con l'annientamento dell'ente come « questo » ente: non è salvato da Dio — e solo in questo senso ha senso l'aspirazione dell'uomo a Dio, suo compimento, e Dio è il salvatore della creatura —, né può esserlo, essendo l'ente umano individuato destinato al nulla; immortale, anzi eterno, l'unico impersonale Intelletto attivo, motore dell'umana mente, che dal di fuori ne riceve passivamente l'azione, anch'esso un principio del cosmo, naturale. Gli enti emergono divengono spariscono e l'eterno movimento continua; dalle eterne specie agli individui, « questi » enti che vengono e se ne vanno. Cosí per sempre.

Niente di piú estraneo alla metafisica di Aristotele del

principio creazionista, dell'Essere che crea liberamente e potrebbe non creare, di Dio senza il mondo; niente, direi, di piú ripugnante di Dio che liberamente crea e salva per amore. Non c'è posto per la religione: conoscere l'ordine del mondo è conoscere il Logos divino, è tutta la scienza e la sapienza, coincidenti con la totalità razionale del mondo, culmine della totalità del sapere; che non è piú la filosofia o la dialettica come scienza delle Idee, ma la *scienza* come conoscenza dell'ordine naturale intelligibile, in cui la filosofia si risolve; è il sapere « fisico » o scienza della natura. In un certo senso, anche partendo da Aristotele, si può risolvere la metafisica nella logica come sistema di relazioni.

Non motivo o tema nel pensiero di Plotino che non si trovi in Platone — che di quel pensiero è il centro —, in Aristotele, in altri pensatori greci o dell'Oriente, ma non uno che non sia ripensato e approfondito in un sistema che, pur composto di tante tessere, non è un mosaico, bensí una sintesi, quella del pensiero antico, in pieno III sec. d. C.; una sintesi che direi « disperata » sotto l'apparente distacco e le sembianze della serenità del saggio: di una « apollineità » all'interno della quale il momento « dionisiaco » è rappresentato proprio dalla tanta bellezza armonia unità di cui Plotino s'inebria nell'atto stesso che le vede dissolversi come belle « apparenze ». Sintesi geniale delle molte prospettive della metafisica non creazionista e insieme inizio avanzato della sua « decadenza » irreparabile. In questo senso Plotino sta al pensiero antico, nello sforzo di sistemarlo e « definirlo » e insieme nella consapevolezza della sua dissoluzione, come lo Hegel sta al pensiero moderno: l'uno e l'altro ricapitolazione e fine di due grandi momenti — ma quello moderno non ha un Platone e un Aristotele, anche se in Hegel ha il suo Plotino — sia pure diversi della metafisica non creazionista, coincidenti con la ripresa di loro

motivi problemi temi all'interno della metafisica creazionista, dove « ri-nascono » « ri-generati », *nuovi*.

Filosofo dell'Assoluto, Plotino; del Primo che « rimane in se stesso », l'Uno « al di là dell'essere e di qualsiasi altra categoria »; indefinibile e ineffabile, oggetto dell'estasi carica di intenso misticismo religioso, ma di una religione che s'identifica, al di là del pensiero discorsivo, con il contatto intellettuale, apice raggiungibile, anche se al di là di ogni sapere, dalle sole forze del sapiente per una « presenza immediata » ([15]). L'Uno « fulgura », come il sole da cui emana perpetuamente la luce; tutto dall'Uno, sua « irradiazione » (περιλάμψις), senza che esso si esaurisca; da esso la « processione » (πρόοδος) dall'Intelligenza alle cose, sua eterna necessità, sequenza del tutto con processo eterno. Ma notte lunare son gli enti del mondo terreno o sensibile, proveniente da tanta luce: come sogno all'alba, ciascuno « solo » e da tutto sciolto, aspetta struggendosi nell'attesa del ritorno, fuga verso il Solo (φυγή τοῦ μόνου πρός μόνον). Notte lunare, giacché l'emanazione (ἀπόρροια) attraverso i vari gradi comporta un progressivo depotenziamento dell'essere — l'Uno emanando « cade » — fino alla materia, il puro indeterminato, il Non-essere, come per Platone. Ma è essa lo specchio che fa apparire le immagini: è sul Non-essere che l'Anima del mondo — la faccia inferiore di essa, quella che guarda la materia — riflette le forme intelligibili, facendo nascere quelle apparenze molteplici che noi chiamiamo uomini e cose: basta girare lo specchio, perché vaniscano senza che niente sia mutato della eterna necessità delle tre Ipostasi in cui sussiste il Mondo intelligibile e di quella del mondo sensibile — materia o specchio e immagini o apparenze —, sottoposto al tempo, caduta nella successione, e allo spazio che impedisce alle essenze di essere trasparenti l'una all'altra come nell'Intelletto. Il problema dell'essere degli enti finiti

(15) Plotino può alimentare, e ha alimentato, il misticismo del pensiero o quello della ragione, ma anche una mistica autenticamente religiosa.

è soppresso nell'acosmismo: non solo l'anima che dà vita al corpo vanisce, ma anche quella intellettiva eterna torna a immanere nell'Uno.

La caduta dell'unità eterna dell'Essere nella successione del tempo e nel diaframma dello spazio è dovuta alla materia su cui opera l'Anima del mondo imprimendovi le determinazioni; ancora la materia è il male, quella che fa l'anima dell'uomo cattiva fino a quando, mescolata al corpo, cede alle lusinghe dell'illusorio mondo sensibile. Ma le disarmonie e il male per Plotino sono soltanto passeggere increspature dell'ordine cosmico, che nella sua necessità permane inalterato e inalterabile. Di qui la purificazione dell'anima dagli allettamenti sensibili, il suo staccarsi graduale dalle illusioni e fuggire dal mondo, il suo «disincarnarsi» o spogliarsi, anche della scienza, del congetturare e del raziocinare, per fondersi in solitudine silenziosa con l'Uno, oggetto del suo amore intellettuale. Il mondo sensibile, la totalità del finito, nonostante le non avare seminagioni dell'Anima cosmica, *non è*: è una bella ma illusoria immagine riflessa nel Non-essere per depotenziamento dell'Essere: è la gittata a diaspora di quel che avanza al Mondo intelligibile. Plotino sembra non tener conto — anche se, oltre ad essere il filosofo dell'Assoluto, lo è del « tutto ha una determinazione » o una specificazione o qualificazione, giacché la pura materia indeterminata non è — dello sforzo di Aristotele di dare una realtà all'ente finito; anzi si compiace della « bella » illusione del sensibile, a volte con lo spirito estetizzante del « decadente ».

Ma che è l'Uno, l'Assoluto in sé, il Bene, ineffabile e di là da tutte le categorie, di là dall'Essere? Tre le ὑποστάσεις o Princìpi fondamentali — dall'Uno emana l'Intelletto e da questo l'Anima —: concezione trinitaria del Divino; in questa trinità sussiste la Pienezza. L'Intelletto o Pensiero, che è l'Essere, contenente in sé le Idee (νοητά) suo contenuto o il Pensato, un tutto intuito con un unico atto, corrisponde all'Atto puro o al Pensiero del Pensiero di Aristo-

tele; l'Anima assolve la stessa funzione del Demiurgo platonico di intermediaria tra la materia e il Nous; l'Uno, il Principio assoluto, è il « genitore » del Pensiero e dell'Anima, del momento del Logos e di quello dell'azione, essendo l'Anima fattrice del mondo sensibile ([16]). Nella trinità plotiniana è assente la volontà, esclusa dalla necessità quasi automatica del processo emanativo — la Provvidenza si identifica con l'ordine che necessariamente è nel mondo emanato —; è assente la libertà, anche quella dell'Uno di emanare o no. Ed è qui, nonostante resti rilevante il principio trinitario, la ragione fondamentale per cui Plotino non solo nientifica l'ente finito, ma perde anche l'Uno come l'Assoluto.

Plotino colloca l'Esemplare del mondo — la molteplicità delle essenze ordinate e « concentrate » « in un punto indivisibile » — nel Nous di cui è il Logos, distinguendo cosí l'Uno dall'Intelletto e ponendo il primo come l'Assoluto. Ma la sostanza dell'Uno è la stessa di quella del Nous, dell'Anima e di quanto emana da esso; consegue che conoscere l'Esemplare del mondo o il Pensato del Pensiero, è conoscere l'essenza dell'Uno, il cui essere è in quel che emana necessariamente; ma l'Esemplare del mondo si conosce per l'intuizione immediata nella « contemplazione » (filosofia); dunque si conosce l'Uno nella sua essenza, identica a quella del Nous: contemplare il Logos nel Nous è anche contemplare il Logos nell'Uno, anche se in due modi diversi. La diversità tra il Logos nel Nous e il Logos nell'Uno è solo questa: nell'Uno il Pensiero e il Pensato formano un'unità assoluta, indifferente, per cui l'Uno non è

---

(16) È uno schema di ordine razionale (e non soprannaturale) che fa pensare alla Trinità cristiana, verità rivelata, nel senso che l'Uno, il Primo, è il Padre, l'Intelletto o Logos, il Figlio e l'Anima, lo Spirito fecondatore. Ma le ipostasi plotiniane non sono Persone; l'Uno emana e non « genera » l'Intelletto, che a sua volta emana l'Anima che pertanto non « procede » dall'uno e dall'altro. Si tenga conto che tra il II e III secolo, quello di Plotino, vivono gli apologisti e molti dei Padri della Chiesa Latina e Greca, gli gnostici, contro cui Plotino polemizza, e Mani.

neanche Pensiero, mentre con l'Intelletto nasce la dualità tra il Pensiero e il Pensato, senza che il Nous sia dualità giacché gli Intelligibili sono tutt'uno con l'Intelletto. L'Uno *non ha un suo Logos* diverso dall'Esemplare del Mondo, Logos del Nous; il suo Logos è lo stesso ordine delle essenze, quello che l'Anima operando proietta sulla materia. Il grado supremo della conversione (ἐπιστροφή), l'ἔκστασις o unione dell'anima con l'Uno per sua « rimozione » dal mondo, diventa quasi superfluo; ma, anche se non tale, è sempre una possibilità dell'uomo attuare tale unione con le sue sole forze, un grado d'intuizione che gli consente la penetrazione diretta del Logos divino. E siamo al Logos come « gnosi », che salva chi la possiede.

Che resta dell'Assoluto che per necessità emana, e quel che emana è il « Tutto », concentrato nel Nous, che è anche l'Essere? Resta quel che è al di là dell'Essere, del Pensiero e del Pensato, dell'Anima e del sensibile, al di là dell'emanato. Ma l'emanato è della stessa sostanza dell'Uno — anche di quanto, infinito, non emana e trascende l'emanato —, che non è l'Assoluto perché non può non emanare e perché il suo Logos è lo stesso di quello del Nous, intuito dall'anima nel momento contemplativo. L'Uno è legato al Nous, « il tutto riempito di armonia », e alla processione. L'emanazione e l'irradiazione necessarie non eliminano il dualismo dei due princìpi dell'Uno e della Materia, mentre nientificano il mondo emanato; confermano in maniera sistematica il panteismo con tutte le sue contraddizioni, anche se l'Uno trascende il mondo, giacché l'essere di quest'ultimo e l'essere dell'Uno coincidono; e si va al monismo. L'Uno rischia di essere in se stesso il Nulla, giacché, sia esso in quel che emana o che quel che emana sia in lui, si risolve nel tutto emanato ([17]). Ma resta il tentativo di Plotino di collocare il Prin-

(17) Non vogliamo disconoscere quanto di positivo vi è nella « teologia negativa » di Plotino, ma esso va recuperato e approfondito in una teologia che non identifica il Verbo divino con l'Esemplare del mondo e che fa del

cipio assoluto al di là del Nous il cui Logos si identifica con l'Esemplare del mondo; corrisponde a quello di Aristotele di dare un suo essere autonomo all'ente finito: Plotino vuol salvare l'Assoluto e Aristotele il mondo attraverso l'approfondimento di Platone, il maestro comune ad entrambi, che aveva a sua volta riproposto il problema aperto da Parmenide. La metafisica antica non creazionista, inclusi i suoi filoni secondari, conclude il suo ciclo nel momento che si è aperto quello della metafisica creazionista che, ereditando l'altra, ne ripropone, fondamento l'originale principio della *creatio ex nihilo*, la problematica in una prospettiva totalmente innovatrice e a un livello speculativo piú alto.

5. *L'oltrepassamento e l'inveramento della metafisica antica in quella creazionista.*

Con il principio della *creatio ex nihilo* la metafisica oltrepassa il dualismo dell'Essere-Principio, comunque concepito, e di qualcosa (la Materia o il sostrato) preesistente alla formazione del mondo, che nasce tutto dall'azione divina creatrice dalla quale ontologicamente dipende la sua esistenza nell'inizio, nello svolgimento e nel fine: Dio fece « omnia de nihilo », anche la materia, giacché sarebbe contraddittorio dire che l'Onnipotente abbisognasse dell'aiuto di « aliqua res quam ipse non fecerat » ([18]). Gli enti non sono l'Essere, ma dall'Essere ricevono il loro essere; dunque non lo hanno per essenza, ma dall'« Ens subsistens » creante da cui dipendono; di qui l'intervallo tra l'Essere sussistente necessario e l'essere contingente ([19]) e in pari tempo il vincolo ontologico. Nel momento che è eliminato il dualismo metafisico dei due Princìpi è confermata l'alterità ontologica tra l'Essere creante e l'essere creato, che, perché creato dal Nulla e non generato

---

mondo stesso una creazione libera; cioè in una teologia del Dio impenetrabile nella sua essenza e rivelante verità superrazionali e perciò misteri di fede.

(18) S. Agostino, *De Gen. contra Manichaeos*, I, 6, 10.

(19) S. Tommaso, *S. Th.*, I, 44, 1; I, 3, 5.

o emanato, è « altro » dall'Essere, autonomo nella costituzione o nell'ordine che il Creatore gli ha dato. E con ciò è superato il monismo idealistico o materialistico o altro che sia. Con altre parole: l'affermazione « qualcosa è » ha un senso se, come già detto, il qualcosa esiste con un *suo* essere; ma non essendo il qualcosa, come finito, principio di se stesso, il suo esistere comporta che è l'Essere ed è creante, altrimenti, anche se diciamo che qualcosa è, non è, è non-essere che corre al suo niente e travolge lo stesso Essere. Il principio di creazione esclude l'univocità dell'essere o il monismo in qualsiasi modo si configuri: *è* l'Essere creante assoluto, *è da solo*, senza l'effetto, è anche se non crea; *è* l'essere creato o il finito, giacché ha un suo essere altro dall'Essere, *partecipato analogicamente*. Nella metafisica creazionista, ripetiamo, il mondo non è il non-essere, ma un *essere nuovo*; il non-essere è il Nulla o ciò che, prima della creazione, *non è l'Essere* ed è pensabile in relazione a Lui. Ma il non-essere cacciato nel Nulla entra nell'atto creativo *ex nihilo* come limite dell'essere creato — il salto ontologico tra l'Essere che è in Sé-da Sé e l'essere che è dall'Essere —, cioè entra *positivamente*, giacché il finito è per i suoi limiti, che tuttavia vengono sempre dall'Essere che fa essere il finito altro da Sé e con un suo essere proprio.

Lo stesso principio di creazione dal Nulla elimina, come già detto, ogni forma di panteismo, di semipanteismo, di panenteismo, in quanto implica la libertà dell'atto creativo: l'Essere, che è *Persona*, è il Principio del mondo, ma l'origine del creato è nella libertà di Dio; il mondo non è necessario per necessità del Divino impersonale, ma è *voluto* liberamente da Dio-Persona, l'Essere necessario *subsistens*: la libertà, come vedremo anche nel capitolo seguente, fa che il mondo sia contingente, come tale altro da Dio e insieme da Lui dipendente. Se il mondo emanasse necessariamente da Dio, non solo non avrebbe un suo proprio essere, ma l'Essere necessario e sussistente non sarebbe l'Assoluto trascendente, oltre ad essere contraddittoriamente immutabile

e mutabile ([20]). Dunque Dio ha creato tutte le cose dal Nulla liberamente; creato e non generato « de se ipso » perché in tal caso sarebbero state « quod ipse est »; dal Nulla « ut non essent aequalia » a Dio né al Figlio « per quem » sono fatte ([21]). L'uguaglianza ontologica Emanante-emanato annulla l'emanato uguale all'Emanante e nel Nulla dell'emanato coinvolge anche il Principio emanante; se invece gli enti finiti hanno come principio della loro origine la « voluntas Dei » senza niente ad essa presupporre ([22]), essi sono l'essere che hanno ricevuto, esistono perché Dio li sostiene e Dio è ancora il loro fine, e l'Essere creante è l'Assoluto trascendente in senso proprio, Colui che non soffre alcuna necessità interna o esterna perché contraddicente la sua assolutezza, infinità e trascendenza: « Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas » ([23]).

Il Nulla è pensabile in due modi: come ciò che prima della creazione non è l'Essere e come quello che si pensa rispetto all'atto creativo. In questo ultimo senso è il contrario negativo rispetto al « tutto » o al creato, che infatti avrebbe potuto non essere, ma non è in alcun senso il contrario negativo rispetto all'Essere creante, perché solo l'Essere che non è in relazione ad altro è l'Essere in senso proprio e, come tale, Principio metafisico o l'Originario originante. In caso diverso, lo si dice Essere impropriamente con la conseguenza che risulta improprio anche l'essere del mondo; e dove manca il « proprio » non è piú possibile l'« analogo ». Ma l'Essere che è tutta la pienezza di se stesso ed è assolutamente autosufficiente, è creante, in quanto negargli la Volontà creatrice contraddice la sua pienezza e assolutezza;

---

(20) S. Tommaso, *S. Th.*, I, 9, 1.

(21) Come già detto e come vedremo meglio in seguito, il mondo è preesistente nel Verbo come Esemplare « secundum modum Verbi », cioè « immaterialiter, et absque omni compositione » (S. Tommaso, *Contra Gentes*, IV, 13).

(22) S. Agostino, *De Gen. contra Manichaeos*, I, 4.

(23) S. Agostino, *De div. quaest. 83*, q. 22.

se non è liberamente creante dal Nulla, è necessariamente generante o emanante da sé o è operante sulla materia o caos preesistente, e con ciò stesso cessa di essere assoluto, trascendente, infinito, eterno in senso proprio.

Non è assoluto in quanto, preesistendo la materia o l'informe ne è condizionato — non è il « Signore » del creato — e non è sciolto dal mondo, per cui il dirlo tale è improprio. Non è trascendente in quanto, anche se « eccede » le sue emanazioni o generazioni, quel che eccede è della loro stessa sostanza — eccedenza orizzontale e non verticale —; non è infinito, ma solo indefinito nel suo emanare o generare o fabbricare, nel suo farsi, e l'Essere che si fa non è infinito; non è eterno, ma indefinitamente perpetuo. Ma perpetuità, indefinitezza, trascendenza orizzontale ecc. sono il depotenziamento, la caduta mondana dell'Eterno, dell'Infinito, del Trascendente, la loro perdita, che comporta quella dell'Essere. In definitiva non c'è piú né l'Assoluto né l'Eterno, c'è solo il mondo che si autosvolge e si autodetermina o c'è solo l'Essere emanante-assorbente, ma la sua emanazione è il mondo gettato come non-essere; e, daccapo, residua solo il Nulla.

Resta confermato che solo il principio della *creatio ex nihilo* fa che l'Essere sia propriamente l'Essere e, come tale, assoluto, trascendente, infinito ecc. in senso proprio, l'Autosufficiente; dall'altro, assicura l'autonomia dell'essere creato con un suo statuto ontologico e l'attribuzione ad esso in senso proprio della finitezza, della contingenza, della mutevolezza ecc.: dell'immanenza in esso di tutto l'essere dovutogli come essere creato in rapporto di partecipazione-analogia con l'Essere creante. A ogni ente il *suo* essere che, come altro dall'Essere, non è il non-essere, è essere. L'atto di essere dal Nulla fa che sia quel che non era: un essere nuovo, che non è l'Essere e non è il Nulla.

Questo il senso, a livello metafisico, di Dio che *crea parlando*: con la Parola Egli crea tutto senza che niente preesista al suo dire — non c'è dualismo di Princìpi —; ma la

Parola è propria dell'Essere o Intelligenza personale senza cui non c'è Parola, ma non c'è senza volontà, decisione libera — ed è escluso il panteismo —: dalla Volontà divina ha origine il creato; Dio lo pone liberamente « parlando » e anche la materia o che si voglia è creata dalla Parola di Dio-Persona, da cui tutto dipende metafisicamente e ontologicamente (ogni ente nel suo essere). Dunque la libera azione creatrice, non naturale né storica ma origine della natura e della storia, include in sé l'azione storica salvifica della creazione ([24]).

6. *La mondanizzazione hegeliana delle metafisiche non creazioniste e la denuncia nicciana del loro nihilismo.*

All'interno di quella parmenidea, matrice di tutte, è emblematica nei tempi moderni la metafisica dello Spinoza, e nel pensiero contemporaneo quella dello Hegel che allo Spinoza e a Plotino si ricollega: essa può considerarsi il ripensamento e l'approfondimento di tutte le metafisiche panteistico-immanentistiche, lo sforzo piú poderoso, al loro interno, di provare razionalmente e con rigorosa deduzione la positività assoluta del Tutto in ogni sua parte e nella sua totalità. Ma proprio Plotino, Spinoza e Hegel, all'interno del parmenidismo e quali che siano le loro differenze, confermano che in qualsiasi metafisica dell'*unico* Essere o Sostanza emanante, da cui il mondo o il finito come « versa-

---

(24) Sulla base del Simbolo di Nicea, la formulazione dogmatica piú completa contro il dualismo metafisico mi sembra quella del Concilio di Firenze del 1442: « Firmiter credit, profitetur et praedicat unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem [dunque è il Dio-Uno-Trino che crea]: qui quando voluit, bonitate sua universas, tam spirituales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt, nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est » (D. 706). Per quanto concerne il panteismo citiamo la formulazione dogmatica del Concilio Vaticano I del 1870 (cap. I): Dio « cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus..., et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus ».

mento » in veste visibile della stessa Sostanza, gli enti son niente e lo è anche l'Essere, è solo il Nulla. Lo è anche l'Essere di Hegel che è nel divenire, nascente dalla contraddizione Essere-Nulla (25).

Infatti, anche per Hegel, tra l'Essere e il mondo non c'è distinzione ontologica nel senso che sono della stessa sostanza: il primo è il determinarsi stesso del Principio metafisico; dunque, l'Essere o Dio è il mondo nella sua unità e totalità, e il mondo è l'Essere. Consegue che l'Essere *è* le sue determinazioni ed è in esse, nella totalità degli enti particolari; se astraiamo da questi, vanisce anche l'Essere e resta il Nulla che, per lo Hegel, può essere pensato e dunque è: la sua metafisica della totalità dell'Essere è in fondo una metafisica della totalità del Nulla. Sí, lo Hegel afferma che ogni ente è se stesso ed ha una sua sostanza, ma propriamente ogni ente, non solo è in relazione ad altri o dialettico, ma *è* soltanto e tutto in questo suo essere-in-relazione. Consegue che non sono gli enti o il sistema del reale o del mondo, ma è solo il sistema o la totalità delle relazioni, il sistema della « logica del mondo », con cui Hegel identifica l'Essere o Dio e dove vanificano l'Essere e gli enti. La logica del mondo è la stessa di quella di Dio, e l'uno e l'altro si annientano nel momento che s'identificano: Dio che è il mondo non è Dio e il mondo che è Dio non è il mondo; perciò, dopo Hegel, non soltanto « Dio è morto ». Resta solo il sistema dei concetti o delle relazioni, dedotto dalla Relazione elevata a unico principio o concetto puro in sé autosufficiente e stante al posto degli enti e dell'Essere; c'è la Logica, non la Metafisica senza che la logica l'abbia ereditata, l'ha solo negata svuotando se stessa: la totalità delle relazioni è il totale sciupio, la dissipazione dell'Essere. Non metafisica del Principio, ma divenire del Primo logico o razionale, cominciamento della totalità dei concetti e di essi unificatore, auto-

(25) La domanda all'interno di questa metafisica: « perché qualcosa piuttosto che niente », è retorica: il « qualcosa » è detto tale impropriamente, è già posto come « niente » e in principio e alla fine è il Nulla.

svolgimento della Relazione che da sé inizia e in se stessa si chiude: niente l'Essere e niente gli enti, e niente diviene perché niente è (*ex nihilo nihil*) ed è solo il Nulla e dunque *nihil ex nihilo.*

Su questa base lo Hegel, sempre attraverso lo Spinoza e trascrivendo in termini razionali e mondani la teologia cristiana, è la coerenza della gnosi di Plotino: il Logos o Verbo non è generato dal Padre e distinto dall'Esemplare del mondo anche se si appropria di questa denominazione, ma è lo stesso esemplare immanente nella Ragione universale, il cui farsi è il farsi stesso del Logos che torna in sé tutto dispiegato e compiuto, adeguazione perfetta dell'Essere e del Cosmo, cosmismo che si oppone all'acosmismo di Plotino e di Spinoza. Per dire Essere, secondo lo Hegel, basta la Ragione immanente al mondo che, come tale, risolve l'essere nella totalità delle relazioni, *dice* tutto l'Essere umano e divino insieme — dicendo se stessa dice Dio —; ma proprio perché lo dice tutto, non dice l'essere, ma il Nulla iniziale e finale. Invece solo l'Essere creante può *dire* l'essere (la Parola creante) facendo essere dal Nulla quel che non è, cioè dando esistenza all'Esemplare, che non è il Verbo divino; ma l'essere del mondo detto da Dio, non è Dio, è altro da Lui, con un suo essere. Dio si può dire solo da se stesso (Verbo rivelato), ma il suo dirsi è dire il mistero che Egli è nella sua essenza [26].

Tuttavia è merito di Hegel aver portato alla massima coerenza Plotino e Spinoza, la mistica speculativa gnostica e protestante e in generale le metafisiche non creazioniste, rilevandone cosí la « improprietà » del dirsi metafisiche dell'Essere e demitizzando speculativamente l'Essere emanante nel momento stesso che lo mondanizza o storicizza. In questo senso Hegel è la conclusione e perciò l'esaurimento speculativo del parmenidismo, oltre che la dissoluzione di ogni

(26) Ripetiamo: Hegel, attraverso Plotino e Spinoza, ripropone e conclude la speculazione metafisica non creazionista di tutto il pensiero moderno dal Bruno allo Schelling.

metafisica mondana con cui identifica la filosofia e il sapere in quanto tale, anche se egli è convinto del contrario, cioè di aver fatto « passare » l'Idea dal momento mitico e rappresentativo a quello del concetto e del sapere assoluto. Di qui il suo convincimento che la filosofia si concluda con il suo sistema, che rifà tutto il processo dell'Essere e tutto lo dice; ma l'Essere « tutto detto », come sopra rilevato, è il niente dell'Essere e degli esseri: identificare Essere e Reale, Assoluto e Tutto è sistematizzare la totalità del Nulla.

Il nihilismo di Nietzsche, da questo punto di vista, non solo, come già detto, è la coscienza critica di Hegel, ma è la denunzia, limitatamente alle metafisiche non creazioniste, della « morte » del Dio-fondamento, impossibile a tenere in piedi all'interno di esse; pertanto è vero che con lo Hegel, il riduttore coerente di Dio al mondo e alla storia, il sistema che pensava l'Essere come emanante o generante si è esaurito come metafisica, cioè ha posto allo scoperto la insussistenza di tale Essere, meglio il suo modo improprio di concepirlo. Consegue che il processo di mondanizzazione e storicizzazione dell'Essere che lo Hegel, dissacrandolo, spinge alla sua coerenza nel tentativo di sacralizzare il mondo o la storia, è la denunzia della « impertinenza » con cui in una metafisica non creazionista si parla di Dio-fondamento o Principio metafisico; ma proprio la coerenza hegeliana, che sbocca coerentemente nella « sinistra », e la coscienza critica che di essa ha il Nietzsche con esito nihilistico, sgombrano il terreno per un approfondimento a un livello piú alto della metafisica creazionista, la sola nella quale si pone in senso proprio il problema del Principio, dell'Essere o di Dio-fondamento, tema « inesauribile », a differenza di quanto pensa il Nietzsche che, ritenendolo esaurito, vuole sostituirlo con l'eterno ritorno dell'uguale. Ma proprio per la « vitalità » speculativa di questo tema, dopo Hegel e Nietzsche, ogni forma d'immanentismo o di storicismo, di mondanismo o secolarismo dell'Essere è un ripetere l'« esaurito », ma è esaurita la metafisica non creazionista, non *la* metafisica che, nel

suo momento speculativo piú alto e piú critico, è la creazionista; è un divulgare il « detto », un imbellettare, anche per disperazione, il Nulla; è incollare la maschera della conquista del mondo sul suo niente. La mascheratura piú recente e per un carnevale giornaliero, dal punto di vista metafisico-ontologico — a quanto pare, anche teologico — è il cosiddetto « Progresso », non in quanto tale, ma in quanto elevato a principio per eccellenza e a fine per eminenza dell'uomo e della storia totale.

Come abbiamo detto, Gorgia è la coscienza critica di Parmenide e di ogni metafisica non creazionista del mondo antico, che ha la sua sintesi e il suo esaurimento in Plotino; Hume — dico speculativamente — è la coscienza critica dello Spinoza; Nietzsche lo è di Hegel e dello hegelismo, cioè del sistema che è insieme la sintesi e l'esaurimento di questa metafisica nella sua versione moderna, mentre Marx che riduce l'essere al fare — il « conoscere » al « cambiare » —, ne è lo sviluppo, coerente con il principio stesso della dialettica hegeliana. Infatti, Nietzsche, piú profondamente, dato che il fare senza l'essere è niente, di quella metafisica denunzia la fine. Ma entrambi identificano l'esaurirsi della metafisica non creazionista — che è quella intesa come scienza dell'Essere in quanto Causa del mondo o come l'ultimo grado della « fisica », sia pure il finito concepito positivamente come avente un qualche essere o negativamente come non-essere gettato dall'Essere — con quello della metafisica occidentale, anzi della metafisica in quanto tale. Ciascuna di queste tappe include l'altra e si pone a un livello speculativo piú alto, ma tutte, le positive di Parmenide-Spinoza-Hegel e le negative di Gorgia-Hume-Nietzsche che delle prime denunziano il nihilismo, restano nei limiti delle metafisiche non creazioniste.

Tutto oppone le due metafisiche e fa che l'una sia radicalmente esclusiva dell'altra, ma quelle creazioniste hanno la possibilità di elevarsi a un livello speculativo piú alto delle altre e l'obbligo di recuperarne gli apporti. In Parmenide,

Plotino, Spinoza ed Hegel, come in Gorgia, Hume, Marx, Nietzsche, si possono rinvenire apporti preziosi di cui ogni mente speculativa deve arricchirsi, ma, quando una filosofia muove dal principio creazionistico non può essere né parmenidea o plotiniana, né spinoziana o hegeliana, meno ancora gorgiana, humiana, marxiana, nicciana. Il problema di fondo è nel modo di concepire l'Essere o il Principio metafisico del finito, pena il nihilismo metafisico-ontologico-gnoseologico-morale e, con esso, l'assurdo del Nulla come principio e fine. Tra le metafisiche non creazioniste vanno sempre riprese quelle piú vicine all'Essere inteso come Primo metafisico trascendente e assoluto, ma, come abbiamo detto, la loro tematica va problematizzata e trasposta nel momento stesso che è inserita nel principio creazionista. È quel che hanno fatto Agostino nei confronti di Platone e del platonismo; Tommaso rispetto ad Aristotele e all'aristotelismo; il Rosmini rispetto al pensiero moderno e allo Hegel.

Capitolo II

L'ESEMPLARE DEL MONDO E L'ORDINE DELLA CREAZIONE

1. *L'Esemplare del mondo e la compiuta concezione dell'universo come totalità ordinata di essenze piene.*

Solo dall'unità dell'essenza divina si può comprendere, nei limiti dell'intelligenza umana finita, la totalità del mondo (1) con e nell'ordine con cui è stato creato. Dall'unità alla molteplicità e dalla molteplicità all'unità che tutto contiene e spiega: questo il sintesismo del sapere speculativo a cui risponde il sintesismo ontologico; questo l'ordine che Dio ha dato al mondo, che perciò è « cosmo ». Come dire che nell'Intelligenza divina è presente l'Esemplare del mondo a cui l'Essere creante dà liberamente l'essere o l'esistenza, unendola all'essenza. L'Esemplare è l'Idea dell'universo ordinato nella Mente divina (2); in quanto « principium factionis re-

---

(1) S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. XV, a. 2.

(2) Al Verbo divino — la seconda Persona della Trinità — è essenziale e *propria* la denominazione di « imago invisibilis Dei » (S. Paolo, *Coloss.*, I, 15), in quanto è costituito personalmente dalla sua relazione di generazione dal Padre; in questo senso è « Dio-Verbo di Dio » consustanziale con il Padre, di cui è immagine sostanziale. Ma al Verbo divino conviene anche la determinazione di Esemplare del mondo o di « Verbo del creato » in quanto principio fattivo delle cose create, però tale denominazione gli è *secondaria* rispetto a quella di Verbo di Dio; infatti la sua relazione di principio efficiente del creato è relazione con ciò che avrebbe potuto non essere; pertanto il nome di Esemplare non gli è « proprio », ma « appropriato » *ex consequenti* e gli conviene *in obliquo* (S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 35, a. 1; q. 4, a. 3 e risp. alla I e IV obiez.). Il Verbo come Esemplare del mondo non è « Dio-Verbo di Dio », seconda Persona della Trinità, denominazione propria, ma il Verbo che contiene anche l'Esemplare, denominazione appropriata. Come dice il Rosmini (*Teos.*, 468), sulle orme di

rum, *exemplar* dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet » (3); è l'idea in Dio, comprendente il complesso delle essenze ordinatamente congiunte; è il principio manifestativo del creato, cioè di tutti gli enti (i « reali » e gli « esistenti » o enti che sentono o hanno coscienza di esistere) (4) uniti secondo un ordine (5). Il passaggio all'esistenza dal Nulla con il *fiat* — l'Esemplare riceve l'atto di essere e il creato « comincia » ad essere, donde la sua contingenza e mutabilità — è l'atto creativo assolutamente libero, giacché a Dio, come già detto, « nihil ex eius operibus adderetur » (6).

S. Tommaso, « l'Esemplare non è il Verbo divino », ma vi è contenuto « in un modo eminente » — come il meno sta nel piú, il limitato nell'illimitato — « ed implicito, e in un modo conseguente ed esplicito ». In breve l'Esemplare del mondo non è il Verbo divino, non è Dio, ma è appartenenza di Dio a cui sta presente in relazione alla creazione. Cfr. G. Buroni, *La Trinità e la creazione* ecc., Torino, Paravia, 1879, p. 13 e sgg.

Anche per S. Agostino (*De Civ. Dei*, XI, 32 — « ...omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius... » — e XI, 33; *In Johan. Ev.*, 1, 5; 1, 9; 18, 6; 18, 9; *De Gen. contra Manich.*, I, 2, 3; *Confess.*, XI, 9, 11; *De Trin.*, IV, 1, 3 ecc.) il Verbo, Sapienza del Padre, è la causa esemplare delle creature, il Mediatore della creazione. I testi fondamentali a cui su questo punto si richiamano Agostino, Tommaso, Rosmini ecc. sono: il l. VIII dei *Proverbi* (elogio della Sapienza, 22-31), dove la Sapienza personificata è detta attributo essenziale di Dio — preludio al carattere personale del Verbo —, anteriore alla creazione (« costituita dall'eternità »), « generata » da Dio e a fianco di Dio « in qualità di architetto » in tutta la creazione; e S. Giov., 1, 3-4: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Dal passo risulta chiaro che, stabilita la preesistenza del Verbo (« in principio era il Verbo ») alla creazione (« Egli era avanti a tutto », S. Paolo, *Coloss.*, 1, 17) e la sua coeternità e consustanzialità con il Padre, l'Evangelista passa a descrivere il Verbo come mediatore della creazione — « tutto è stato fatto per mezzo di Lui e niente è stato fatto senza di Lui »; « quanto è stato fatto in Lui era vita e la vita era la luce degli uomini » —: il creato è preesistente nel Verbo, a cui pertanto conviene anche il nome di Esemplare del mondo. Avvertiamo che, in tutto il nostro discorso, teniamo distinti il piano metafisico — l'Esemplare del mondo riguarda Dio come Essere creante, tema filosofico — da quello strettamente teologico: Dio-Verbo di Dio o la seconda Persona della Trinità, verità rivelata.

(3) S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 15, *de ideis*, a. 3. Dio è « prima causa exemplaris omnium rerum... Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: qua supra [q. 15, a. 1] diximus *ideas*, id est formas exemplares in mente divina existentes » (*ivi*, q. 44, a. 3).

(4) Per la differenza tra « reali » ed « esistenti » cfr. il nostro vol. *Atto ed essere*, Milano, Marzorati, 1963⁴ (vol. V delle « Opere complete »), soprattutto le pp. 77-82.

(5) Rosmini, *Teos.*, 458.

(6) S. Agostino, *De Civ. Dei*, XI, 21.

In Dio è dunque la compiuta concezione del mondo come totalità di essenze piene: ciascuna con il suo essere specifico o pienamente determinata in quanto ha in sé la virtú di essere attuata; ciascuna pensata per *essere pienamente essere-nel-mondo*. Ricevuta l'esistenza dall'atto creativo, ciascuna è in relazione a tutte le altre, definita; e tutte in relazione tra loro: movimento di azione continua — « l'ente è per essenza azione » —, ma in cui ogni essenza specifica individuata o individuata e personalizzata agisce secondo se stessa o il suo essere. L'ordine tra le specie e gli enti determinati è *ordo ad aliquid* (7), al fine proprio di ogni ente e al fine totale e ultimo del cosmo. Le specie e gli enti per la tensione che tale ordine provoca si fanno quel che sono, da piene, pienissime: la relazionalità dinamica di ciascuna con tutte fa che le entità cospirino tra loro, cospirazione essenziale da cui risulta l'ordine (8). Ogni esistenza, l'esistenza del finito, da Dio: tutto il creato aspira al Creatore e vi cospira essendo questo il suo ordine intrinseco, l'ordine stesso del suo essere creato, il suo vincolo ontologico con il Principio creante.

Ma Dio avrebbe potuto non creare, ed ha creato, come vedremo, perché l'Essere ama infinitamente l'essere in tutti i suoi modi e perciò anche nel modo finito e relativo. Il poter-non-creare, « intervallo » infinito tra l'Essere di Dio e l'essere della creatura, segna l'autosufficienza assoluta del Creatore rispetto alla creazione; ma l'atto creativo per amore fa Dio intimo alla creatura stessa, la quale, essendo la creazione « aliquid reale », si sente dipendere dal Creatore per l'inizio del suo essere « nuovo » e in relazione reale a Lui; si sente, dico la creatura intelligente, amore dell'Amore da cui ha ricevuto l'essere. Di qui il potenziarsi della sua relazionalità dinamica rispetto agli altri enti simili o diversi, il suo cospirare incessante e infinito da e in sé e unita a tutti

(7) S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 45, a. 3.
(8) Rosmini, *Teos.*, 980; 1002.

per l'attuazione integrale del suo essere di creatura nel mondo secondo l'ordine che lo costituisce e secondo quello che la costituisce, ontologicamente orientata, per il vincolo di dipendenza e di amore, a Chi l'essere le ha donato.

Per il vincolo ontologico tutti gli enti partecipano il loro essere dall'Essere secondo un modo determinato e non secondo il modo universale dell'essere, come dire che l'atto creativo è la determinazione delle essenze preesistenti (Esemplare del mondo) nel Principio creante, le quali esistono, sussistono, fuori della Mente divina per tale atto determinante (9): il principio di *partecipazione* dell'essere finito creato all'Essere infinito creante, affinché vi sia *analogia* e il finito abbia un suo proprio essere, non può essere disgiunto da quello di *determinazione*. Ma essendo Dio infinito, affinché la creatura intelligente abbia l'« essendi modum » che le conviene e la partecipazione sia completa e con essa l'analogia, essa, come vedremo, da un lato non può non essere che triadica-trinitaria — è Dio Uno-Trino che crea — e, dall'altro, non può non includere la infinità per dono di Dio, infinito in senso analogo a quello che è solo proprio dell'Essere. Di qui la presenza nell'uomo del primo verbo, l'essere nella forma dell'Idea che lo fa perfettamente partecipante di Dio e a Lui analogo; come analoga, essa stessa determinazione della creatura; analogia che conferma l'abisso che passa tra la creatura « che è da » e il Creatore che è in Sé-Principio di Sé (10).

---

(9) Le essenze preesistono nel Principio creante nel senso indicato da S. Tommaso (*S. Theol.*, I, q. 44, a. 3): « ...licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode ».

(10) Cfr. per i princìpi di partecipazione, determinazione e analogia il nostro vol. *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano, Marzorati, 1971², XXXII delle « Opere complete », pp. 41 e sgg. Precisiamo che il render partecipe dell'infinito l'ente intelligente finito è una condizione logicamente antecedente alla sua creazione, nel senso che il dono del primo verbo è già disposto ad essere ricevuto dalla mente finita.

2. *L'ente finito « ha » l'essere, ma « è » l'essere che gli è dato. Il finito come sistema di enti in relazione.*

Non vi sono due concetti di esistenza, la quale pertanto, come pura esistenza astratta da tutti i suoi predicati, si predica univocamente delle cose create e dell'Essere creante, predicato comune al creato e al Creatore. Ma tale predicazione comune conferma che nessuna delle creature è l'Essere, che è in un modo diverso dagli esseri che sono con un loro modo proprio: l'essenza di Dio è infinita, finita quella delle creature. Cessa l'univocità e c'è solo analogia, però tale relazione analogica è possibile in quanto si fonda sull'univocità della predicazione della pura esistenza. Ma il modo finito dell'essere avrebbe potuto non essere; di qui la sua contingenza, dalla quale consegue: tutti gli enti sono creati dal Nulla, ricevono l'essere dall'Essere, *ex-sistono* o hanno l'essere dall'atto creativo, che non è alcuno degli enti né la loro totalità: l'essere contingente, in questo senso, non *è* l'essere, *ha* l'essere.

Sí, l'essere si predica dell'Essere infinito con il copulativo « è », del finito con il copulativo « ha », ma una volta che *ha* tutto l'essere che gli compete come finito, *è* questo essere costituito con la forma finita della realtà o con la forma reale dell'essere. Oppure: l'ente finito non sarebbe senza l'Essere dal quale ha l'essere e a cui resta ontologicamente vincolato, ma, avuto il suo essere, è tutto il suo essere. Solo in Dio l'essere costituisce l'essenza e perciò solo Dio è termine infinito di se stesso; negli enti finiti creati e perciò contingenti, essendo l'esistenza accidentale e non essenziale, non è forma dell'essenza; ma essi, ricevutala, sono gli enti che sono. Il loro modo finito di essere è relativo all'Essere assoluto e implica la molteplicità degli enti e questa le determinazioni: il modo di ogni ente creato è il complesso delle determinazioni che lo limitano; ma, determinato come questo ente, il contingente finito esiste in sé anche se sempre relativamente all'Essere, giacché l'esistenza non è l'es-

senza dell'ente creato. Ogni ente finito come relativo all'Essere che gli dà l'esistenza, *ha* l'essere; come determinato nel suo modo finito con il suo essere, *è* essere ([11]).

L'ente finito esiste come relativo e perciò è impensabile e inesistente senza l'Essere che è per se stesso — pensarlo non in relazione, non è dargli l'autosufficienza, ma negargli il suo essere, annientarlo —: tra l'Essere infinito e l'essere finito passa una relazione essenziale da parte di quest'ultimo che è per questa relazione, senza la quale non sarebbe stato e cesserebbe di essere. Il sistema delle relazioni è proprio del mondo creato, è l'ordine del finito, quello che l'Essere creante gli ha dato: molteplice e composto, il mondo non può essere che un sistema di relazioni tra gli enti, tutti dialettici o in relazione, e tutti, ciascuno e nella loro totalità, in relazione all'Essere. Ma né la relazione né le relazioni e il loro sistema sono altre entità diverse dagli enti e di esse sostitutive — riduzione degli enti e della loro sostanza alle relazioni stesse —; sono soltanto relazioni tra entità per cui una che ha relazione essenziale con un'altra non esiste e non è pensabile senza quest'ultima. Il mondo non è la totalità e l'unità delle sue relazioni, ma è la totalità e l'unità degli enti — molti e diversi per sapienza divina; e nella diversità delle creature consiste la perfezione dell'universo ([12])

---

(11) La creazione, come scrive S. Tommaso (*De potentia*, q. 3, a. 3) è « aliquid reale » nella creatura: « omnis res quocumque modo existens non habet esse nisi a Deo, et sic est creatura ». Tra due cose in relazione di cui una dipende dall'altra e non viceversa, in quella che dipende dall'altra « relatio realiter invenitur », nell'altra invece solo logica. Ora « creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum ». Nella creazione non c'è un « accesso all'essere » né mutazione del creante, ma solo l'inizio dell'essere (*inceptio essendi*) e la *relatio ad creatorem* da cui ha l'essere. Pertanto la creazione « nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum *novitate essendi* » (il corsivo è mio). Cfr. anche: *S. Th.*, I, q. 45, a. 1 ad 2; *C. Gent.*, II, 17, 18, 19.

(12) S. Tommaso, *De potentia*, q. 3, a. 16: « ...ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consistet universi ». E prima: « ...proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo

— tutti in relazione, e non potrebbe essere, ciascun ente e tutti, né esistere come mondo senza l'ordine proprio del finito. Il creato è razionale perché *relationem habet* — ciascun ente con l'altro —; perciò stesso, è molteplice e non uno, composto e non semplice, relativo e non assoluto, contingente e non necessario.

L'Essere assoluto, nel quale l'esistenza è identica all'essenza, è uno, semplice, necessario; senza limitazioni e condizioni; senza relazione, sciolto dal sistema delle relazioni che governa il mondo da Lui creato, dal reale razionale ([13]).

3. *Il concetto di limitazione e il creato come « synthesis » di sostanza e di essere.*

All'Essere infinito non compete la realtà finita soggettivamente esistente, ma perché non gli compete è perfetto: l'assenza di questa e di ogni limitazione, è la perfezione; se l'avesse, cesserebbe di essere perfettissimo. Al contrario, se l'essere finito fosse privo delle limitazioni, cesserebbe di essere: essere con le sue limitazioni è il suo modo di essere. Consegue che la limitazione è la prima condizione alla quale può esistere l'ente finito e perciò è la prima condizione della creazione senza cui non sarebbe ([14]). L'essere con le sue limitazioni non comporta che l'ente finito sia imperfetto; anzi è questa la sua perfezione in quanto finito: come tale, non gli manca niente; non ha e non è solo quello che non gli è dovuto e se l'avesse cesserebbe di essere l'essere che è. L'affermazione o l'atto con cui l'Essere fa che il finito sia è la limitazione o la condizione affinché sia; ma affermare è l'atto contrario al negare: l'Essere facendo essere il finito,

---

hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat ». La sapienza divina è causa non solo di distinzione ma anche di disuguaglianza — le cose sono ordinate gradatamente; l'una e l'altra sono perfezione.

(13) Hegel identifica il « razionale » con l'Intelligente, la totalità con l'Assoluto, il reale con l'Essere e perciò perde l'Essere e il mondo.

(14) Rosmini, *Teosofia*, 475; 679.

afferma e non nega questa realtà. Né limitando il finito lo priva di qualcosa, in quanto l'atto del limitare non nega e non priva, cioè non toglie niente di ciò che al finito stesso è necessario e dovuto per natura; solo non gli dà quel che non gli appartiene e se glielo desse il finito sarebbe un altro ente.

Due le forme dialettiche di limitazione: *a*) degli enti tra loro: a ogni ente è necessaria l'unità, dunque ogni ente esclude gli altri con cui è in relazione, che sono altrettanti suoi limiti, ma solo cosí è l'ente che è e non un altro; *b*) di ogni ente finito che, in quanto tale, esclude l'identità con l'Essere infinito con cui è in relazione ontologica; come tale, l'ente finito non è in sé-principio di sé, ma un essere dall'Essere e per l'Essere che lo afferma. Dato che gli enti finiti sono per la forma reale dell'essere, chiamiamo limitazione « orizzontale » quella dell'uno rispetto all'altro e « verticale » la limitazione del finito rispetto all'Infinito ([15]). Ciò conferma che l'ente finito è quello che è per i suoi limiti, dai quali dipende la natura di ciò che ha di positivo. Da ultimo, il finito, in quanto relativo e molteplice, comporta un ordine graduale dell'essere: l'Essere creante è il Principio metafisico e il fondamento ontologico dell'assiologia e della gradazione assiologica.

Dal concetto stesso di ente finito — gli compete la realtà finita soggettivamente esistente e non quella infinita — consegue che ogni ente creato è una *synthesis* o *compositio* di « sostanza » — *quod est* — o soggetto della sintesi, e di « essere » o *quo est* ([16]). Per questa sintesi sono le *cose esistenti*: dire « cosa » è dire *substantia* o *quod est*, dire « esistente » è dire *esse* o *quo est*. Solo Dio è l'*Esse*, perché solo in Lui l'essere è la sua essenza; ogni altro ente che non è

---

(15) Infinito in senso proprio è solo l'Essere, l'Infinito. Quel che impropriamente diciamo tale, propriamente è indefinito, illimitato ecc., cioè una partecipazione finita dell'Infinito; né il finito è una diminuzione dell'Infinito, né l'Infinito un crescere del finito; meno ancora il finito è una parte dell'Infinito: tra l'uno e l'altro corre una differenza essenziale e massima. Cfr. Rosmini, *Teos.*, 726.

(16) S. Tommaso, *Contra Gentes*, II, cc. 52-54.

l'Essere riceve l'*esse* unito alla *substantia*. Questa, come già detto, la differenza profonda tra la creatura e il Creatore che esclude il panteismo e l'immanentismo sotto qualsiasi forma. Tale sintesi è opera solo dell'Essere creante: si conferma che un'ontologia del finito può fondarsi soltanto in una metafisica creazionista; in essa l'essere finito, quale che sia e ovunque sia, è *appartenenza* di Dio, che lo fa essere con l'atto creativo: *fiat lux et lux fuit*.

Le sostanze o le essenze sono eternamente nella Mente divina, da cui ricevono l'essere o l'atto (*actus est ipsum esse*); come quelle che lo ricevono, cosí il Rosmini, sono i termini finiti reali; e l'essere è l'*inizio* comune di tutti gli enti, loro principio formale e atto ultimo; solo agli esseri finiti intelligenti è dato l'essere iniziale nella sua infinità come oggetto intelligibile o l'essere nella forma dell'Idea, la verità oggettiva interiore. Dio evoca le cose dal Nulla dove non sono e le fa essere: « Vocatae sunt et dixerunt: Adsumus, et jubilaverunt ei cum jucunditate qui fecit illas » ([17]). Il mondo chiamato dal Nulla dalla libera Volontà divina creatrice, che amando se stessa ama l'essere in tutti i modi e perciò anche nel modo finito, si presenta e ringrazia con gioia il Creatore. Le cose si presentano come create e non generate; perciò finite, composte, molteplici, relative, mutevoli, contingenti, perché « non de illo [Deo], sed de nihilo facta sunt » ([18]); perciò passano dalla non-esistenza all'esistenza: con le prime creature è creato il tempo.

4. *L'Essere creante è propriamente Principio primo che non Causa prima del creato.*

Da quanto abbiamo detto consegue che Essere creante e mondo creato si oppongono come l'Infinito si oppone al finito: l'essere finito non è l'Essere infinito ed è l'essere che

(17) Baruch, III, 35.
(18) S. Agostino, *De Civ. Dei*, XIII, 1, 3.

ha ricevuto, e l'Essere infinito non è l'essere finito ed è l'Essere che è in Sé-Principio di Sé. In questa opposizione, l'Essere-Principio è autosufficiente; il mondo, che è dal Principio e perciò dialettico rispetto a Lui, è autonomo nel suo essere all'interno della sua radicale dipendenza metafisica e ontologica dal Principio.

L'Essere è Principio primo e non Causa prima del mondo; l'Essere-Principio è personale, la Causa non lo è. Dunque non dalla Causa prima all'effetto, ma dal Principio primo alle creature, dalla Paternità alla filiazione per atto creativo amoroso — ed è per lo meno difficile concepire tale relazione sulla base del principio di causa —. Consegue che all'essere intelligente finito, che è, come ogni altro ente, per il libero espandersi della divina Volontà di amore, è intrinseco il « vincolo ontologico » e con esso il libero ritorno, per volontà amorosa e con tutto il suo essere e permanendo l'essere che è, al Principio creante che pertanto è anche il suo Fine ultimo. L'effetto, se torna alla causa, vi va per necessità e senza esserne liberamente attratto; tornando vi si dissolve per ripetere l'operazione. Il rapporto causale non include la salvezza dell'effetto; invece il vincolo ontologico di Principio creante-essere creato è intrinsecamente escatologico ed è essenzialmente tale la metafisica creazionista: dalla creazione dell'essere finito (momento metafisico-ontologico) per un atto di amore, alla sua salvezza (momento teologico) per un atto di amore; l'uno e l'altro vincolano il creato al Creatore.

Il Principio è assolutamente e non ha alcuna necessità di creare; la causa non è assolutamente in quanto è necessariamente legata al suo effetto: è causa perché è efficiente, produce l'effetto, che non può contenere — è contraddittorio — piú della causa, ma può contenere tutta la causa, almeno ciò è pensabile perché non contraddittorio; in fondo, la contiene se l'effetto è della stessa sostanza della causa, anche se questa eccede. In altri termini, l'Essere-Causa del finito-effetto, in quanto tale, non può non produrre l'effetto,

altrimenti è solo Causa potenziale o virtuale; ma se non può non produrre l'effetto non è piú Principio liberamente creante dal Nulla, dato che l'atto creativo non scaturisce dalla necessità di produrre o di fare, anche se il creato è dall'Essere eternamente pensato. Il concetto di Principio primo non si presta agli equivoci di quello di Causa prima che è potenzialmente causa del suo effetto e lo è « effettivamente » quando lo produce; e la libertà dell'atto creativo — l'Essere può e non può creare — non comporta che il Principio sia potenza e non atto, anzi è l'Atto.

A noi sembra che il concetto di Causa prima sia proprio delle metafisiche non creazioniste e in fondo cosmologiche, « orientali » ed « elleniche », antiche o moderne che siano, anche di quelle costruite come metafisiche dell'Essere. È ereditato da quelle creazioniste; queste, però, anche quando parlano di Causa prima, intendono il Principio creante, cioè non riducono l'Essere a Causa cosmologica, la quale, anche se ne è il vertice, in fondo resta inclusa nel concetto di « Cosmo », con cui Dio tende a identificarsi. Infatti nelle metafisiche non creazioniste o la Causa prima è contenuta tutta nell'effetto, e in questo caso l'Essere o Dio s'identificano con l'ordine del mondo tutto dispiegato e dedotto nella sua totalità e unità, come nello Hegel, coerenza di Spinoza; o non vi è tutta contenuta, e niente cambia se non in apparenza o per incoerenza, giacché quel che di essa non è contenuto nell'effetto, anche se « quantitativamente » indefinito, è della stessa natura o sostanza di quanto vi è contenuto e perciò « superfluo » ai fini della vera trascendenza e assolutezza della Causa. D'altra parte, l'effetto, come già detto, risulta quel che a quest'ultima « avanza » che, come l'« avanzato », lo getta fuori di sé rivestendolo di apparenze non vere con destinazione al suo riassorbimento.

Il concetto di una Causa prima del mondo rischia di ridurre l'Essere alla sua efficienza, alla capacità di « efficere » o di effettuare; in fondo porta il fare allo stesso livello dell'Essere, come se esso fosse il Principio o, se si vuole, come

se il Principio fosse per essenza il fare, che cosí è elevato all'Essere identificato con il fare. Invece il Principio non è il fare, è l'Essere che è *ab aeterno* senza il fare; infatti tra l'Essere creante e il mondo creato passa l'eternità: dalla creazione all'indietro è l'Eternità o l'Essere pienissimo, e tale anche se il mondo non fosse mai stato creato. L'Essere è Principio dall'eternità, e siccome avrebbe potuto non creare, eternamente sarebbe stato Principio senza mai essere Causa; tale resta anche con la creazione. Non diventa Causa dal momento che crea, in quanto crea come Principio per un atto di amore, la cui « purezza » è data dallo stesso creare *ex nihilo*; infatti solo cosí, come nuovo essere altro dall'Essere, il creato ha un suo essere, è il finito con tutte le proprietà e le limitazioni che gli convengono. Non può neanche dirsi che è « meno » dell'Essere, giacché non si tratta di meno o di piú, ma del finito pensato e voluto come altro. D'altra parte, la « purezza » dell'Essere pienissimo è data dalla sua autosufficienza, che prescinde anche dall'esser Padre come creatore; perciò va amato quale è, in Sé-Principio di Sé, e non solo perché ha dato e dà l'essere alle creature.

Il Principio metafisico o l'Eterno, in sé autosufficiente, come tale appartiene al livello speculativo e teologico; è il suo atto creativo, e avrebbe potuto non essere, che appartiene al livello pratico, ma ciò non comporta, ripetiamo, che il Principio si faccia Causa nel momento che crea, né che tale possiamo dirlo propriamente, e di conseguenza chiamare *suo* effetto il creato; non possiamo perché è « creato », o dal Nulla, posto liberamente per amore con un suo essere autonomo. Il Principio creante dal Nulla fonda l'analogia per partecipazione tra l'Essere creante e l'essere creato che come altro non può non essere che nei suoi limiti: il finito in opposizione all'Infinito. Creare è limitare, ma solo cosí si crea l'essere che è essere e non è non-essere; è porre *ex novo-ex nihilo* e perciò l'Essere non è Causa, è Principio.

Come il creato finito si oppone all'Infinito creante nel momento stesso che ne è in relazione, cosí gli enti creati

si oppongono tra loro secondo la limitazione del loro essere e ciascuno esclude gli altri da sé nel momento che è in relazione con tutti; in questa opposizione-relazione della totalità del creato rispetto all'Essere creante si afferma l'autosufficienza di quest'ultimo e, una volta ricevuto l'essere, l'autonomia ontologica del primo e insieme la sua dipendenza metafisica dal Principio per vincolo creaturale, cosí come si afferma l'autonomia di ciascun ente rispetto agli altri, la sua alterità entitativa.

Il rapporto causale è all'interno del mondo pensato nel suo ordine dal Principio che, creandolo, gli dà l'esistenza; entra nella struttura categoriale del creato, interessa gli enti o il finito nella sua totalità; comincia con il mondo e si esaurisce dentro il suo ordine. Di questo l'Essere è il Principio ma, prima della creazione, come non vi è tempo, cosí non vi è causalità, che, ripeto, è propria del mondo come Dio lo pensa o dell'Esemplare, che non è l'Essere. In breve: l'Essere-Principio creante dal Nulla è il creatore dell'ordine causale immanente al creato e valido al suo interno, senza che ciò infirmi le « vie » che dal finito portano all'Infinito. Ciò consente di non dover fermare la catena causale — per evitare un assurdo processo all'infinito e renderla intelligibile — ponendo una Causa prima non causata che difficilmente, in quanto causa, può evitare la necessità intrinseca di produrre l'effetto ([19]).

L'intervallo del poter-non-creare, unito all'atto amoroso e libero che è la creazione, fa che l'Essere creante non possa in alcun caso essere inteso come Principio cosmologico: è

---

(19) Sul concetto di causa cfr. la nostra opera *Filosofia e metafisica* (Milano, Marzorati, 1962³, voll. XIII e XIV delle « Opere complete »), soprattutto vol. II, pp. 140-142 e pp. 144-148. — A quanto detto nel testo si può opporre che il concetto di causa è valido analogicamente per Dio (Causa trascendentale) e per l'ente finito (causa predicamentale o categoriale) e che pertanto si può dire che Dio è Causa del mondo, in quanto la creazione implica necessariamente la partecipazione e la dipendenza non mutua della creatura dal Creatore; tuttavia ritengo, per evitare non pochi equivoci, che sia piú proprio dire che l'Essere creante è Principio primo.

in Sé-Principio di Sé o Persona. Infatti l'Essere creante è Principio metafisico rispetto al mondo — e l'Esemplare si riferisce all'universo, cioè è tale rispetto ad esso —: siamo noi, che da Lui riceviamo l'essere, a dirlo tale; ma non lo è propriamente rispetto a se stesso in quanto Egli avrebbe potuto non creare. In breve: è Principio del cosmo o metafisico non sostanzialmente, essendo sostanzialmente il Dio-Padre, genitore del Verbo, dai quali procede lo Spirito Santo: come tale è in Sé-da Sé, perfettamente costituito anche senza il mondo; di cui tuttavia è Principio creatore. Sí, dall'eternità pensa il mondo ed è eterno l'Esemplare, ma ciò non comporta che l'Essere sia in sé principio cosmologico; infatti in sé non è l'Esemplare del mondo, denominazione che, già detto, appartiene al Verbo come secondaria e « appropriata » « ex consequenti » e a Lui conveniente « ex obliquo ».

Dunque all'Essere infinito, tutto attuato e perfettissimamente costituito anche nella sua Volontà, è sostanziale il *poter* creare — Dio non può avere limitazioni —, ma gli è accidentale l'*atto* del creare gli enti finiti, che non appartengono alla sua perfetta costituzione (20). Con terminologia aristotelica: la creazione è « essere accidentale » (ὂν κατὰ συμβεβηκός), una « accidenza » (21) della Sostanza divina o rispetto all'« Essere per sé » (τὸ ὂν καθ' αὑτό) (22); agli enti finiti, che cosí sono per l'Essere, « accade » di essere o di ricevere l'essere dall'atto libero dell'Essere che è per Sé. La creazione può dirsi un'*accidenza sostanziale* nel senso che alla perfetta costituzione di Dio inerisce la potenza di creare, senza che le sia necessario l'atto creativo, per cui il creato è τὸ συμβεβηκός, un essere « che è avvenuto »,

(20) Cfr. il passo del Rosmini (*Teos.*, 1364) cit. nel par. 1 del cap. seguente, n. 8.

(21) Sono costretto ad usare questa parola al posto di « accidentalità », che non rende il mio pensiero. Nell'uso che qui faccio di accidente è escluso quanto nell'« accadere » vi è di fortuito o di casuale.

(22) ARISTOTELE, *Met.*, V, 1017 a, 7.

« venuto con uno » (συμβαίνω). Perciò è « accidens » anche nel senso di « cercante a chi prostrarsi », a Colui dal quale ha ricevuto l'essere che poteva non ricevere. L'accidenza dell'atto creativo fa che il finito sia « contingenza » o ciò che « è vicino » all'Essere necessario — « tocca » Chi ha voluto che gli « toccasse » di essere — e da Lui « giunge » (*contingo*); nello stesso tempo è « ciò che accade » (*contingit*) o « accidente », ma che poteva non accadere, dipendendo il suo essere creato, non appartenente alla costituzione dell'Essere infinito, dalla libera volontà di quest'ultimo; però non poteva essere « accidenza-contingenza » senza l'Essere necessario.

Ci sembra chiaro ormai in che senso diciamo che Dio è *Principio* metafisico del cosmo, senza che « adoperi » o « maneggi » qualcosa: *parla e crea*; Parola spirituale di Dio-Persona: essa non ha niente di fisico, e niente emana da Lui; Logos e azione insieme, perciò azione creativa, attuazione di quel che Dio liberamente vuole e comanda che sia: *la Parola è ente*. L'atto creativo come accidenza sostanziale di Dio, implicante la libertà dell'atto stesso e la creazione dal Nulla, fa che l'ente finito, ripetiamo ancora, abbia un suo essere, sia un essere nuovo; al contrario, se il finito è della stessa sostanza divina e una sua emanazione necessaria, esso entra nella costituzione dell'Essere infinito: si perdono l'Essere e il finito, che del primo è un'apparenza, un semplice « accidente », l'*accidere* o il « cadere » della sostanza stessa.

Capitolo III

LIBERTÀ E BONTÀ DELLA CREAZIONE

1. *La creazione, atto assolutamente libero.*

L'Essere crea liberamente e non è determinato a creare da alcuna necessità ontologica o quale che sia: non si può addurre alcuna ragione per spiegare che Dio abbia creato questo mondo piuttosto che uno diverso (1). La libera creazione esclude anche che Dio l'abbia creato perché il migliore dei mondi possibili, secondo la nota proposizione leibniziana; infatti la necessità morale è una limitazione (2). L'atto creativo è atto di amore: l'Essere di sua essenza assoluto ama se stesso, ama che l'essere esista in tutti i modi e perciò ama che esista il finito contingente relativo molteplice. Nell'Essere assoluto è la possibilità del contingente, e anche questa possibilità è necessaria.

Ancora una volta la domanda : « perché esiste qualcosa

---

(1) S. Tommaso, *De potentia*, q. 3, a. 17: « Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis... ».

(2) Cosí il Rosmini (*Teosofia*, 448): « Che poi Dio abbia voluto affermare e creare piuttosto questa misura d'ente limitato, che un'altra, questo non pone alcuna limitazione in Dio, perché chi opera liberamente e pone all'opera sua que' limiti che sono prescritti dalla sapienza e dalla bontà essenziale, non limita già se stesso: ché la sua potenza rimane quella di prima: la limitazione imposta nel modo detto dalla libera volontà e non da alcuna necessità straniera non è un limite dell'operante, ma puramente un limite imposto alla cosa operata », che senza di esso non avrebbe un suo essere.

piuttosto che niente? », non solo non è il vero problema della metafisica, ma non ha senso speculativo; ad essa si è risposto già: esiste qualcosa perché l'Essere ama l'essere in tutti i modi e perciò anche come finito; se non l'amasse anche in questo modo, amerebbe il niente contraddicendo a se stesso. Ogni domanda ontologica si può porre dall'essere — e non è in alternativa con il niente —, dal « qualcosa che è » e, cosí posta, rimanda alla risposta metafisica, al Principio creante. Nella domanda che pone l'essere o il qualcosa in alternativa con il niente — domanda ancora all'interno delle metafisiche non creazioniste, anche se (o proprio perché) le considera esaurite — è già implicita e scontata la negazione dell'essere finito; infatti: l'alternativa essere o niente è formulabile solo se si è negato l'Essere creante; consegue che l'alternativa è apparente in quanto il « qualcosa » è già ridotto a « niente » con il rimando al Nulla da cui « cade » il finito o il niente. La domanda piú che un problema è la tentazione sempre presente in ciascuno di noi e nascente dal nostro essere creati *ex nihilo*, la quale ci spinge alla negazione, al niente; ma tale tentazione si vince accettando la nostra situazione esistenziale-ontologica, permanendo ad essa ancorati, che significa permanere vincolati all'Essere.

Di nessuna forza speculativa anche la domanda: « se nel mondo c'è il male, perché Dio ha creato? ». Essa in fondo è una maniera diversa di riproporre l'altra « perché qualcosa piuttosto che niente? ». Infatti porta implicita la conclusione: dato che nel mondo c'è il male, Dio avrebbe fatto « meglio » a non crearlo: meglio niente che qualcosa; e con quella, la richiesta: volendo creare, avrebbe dovuto creare l'ottimo dei mondi possibili; invece, a essere ottimisti, ha creato il meno peggio. La domanda può intendersi come una posizione negativa dell'« ottimismo » leibniziano, una critica della necessità morale da parte di Dio di creare il migliore dei mondi possibili; se si vuole, una ripresa dell'ironia di Candido, anche se Voltaire sta a molta

distanza da Leibniz; ma la necessità morale dell'atto creativo vi offre il fianco. Il pessimismo della proposizione: « giacché nel mondo è il male, meglio non crearlo, meglio niente che qualcosa » speculativamente vale meno dell'ottimismo leibniziano, in quanto esige un mondo senza il male, non solo nel momento della creazione, ma anche nel suo svolgimento posteriore alla « caduta », cioè un mondo perfettissimo, un creato che non è tale, ma che sia esso l'Essere, una duplicazione identica di Dio; porta implicite, da un lato, la negazione dell'essere del finito creato dal Nulla e, dall'altro, la negazione dell'Essere identificato con il mondo principio di se stesso. La richiesta esige un finito non-finito e perciò contraddittorio e con ciò stesso annulla la creazione; domanda inoltre un creato senza libertà, una enorme Cosa senza senso.

La stessa domanda si ripropone anche in questi termini: « se nel mondo è il male, come si può affermare che Dio lo ha creato per un atto di amore? ». Anche questo interrogativo è speculativamente inconsistente: esso ammette assurdamente che Dio ha creato il mondo *con* il male e poi trionfalmente interroga: com'è possibile dire che l'ha creato per amore? Certo che è impossibile, ma nell'affermazione che Dio ha creato il mondo per amore dell'essere in ogni suo modo è incluso che lo ha creato senza il male (3), proble-

(3) L'essere (ARISTOTELE, *De gen. et corr.*, II, 10, 336 b) è piú buono (βέλτιον) del non-essere, include l'ἀγαθόν; « omne autem quod est, in quantum est, bonum est » (S. AGOSTINO, *De div. quaest. 83*, q. 24); e S. TOMMASO (*S. Th.*, p. I, tutta la q. V): « bonum, inquantum ens »; « nihil est bonum nisi ens ». Dunque, come detto sopra, Dio, dando l'essere alle creature, ha dato il *bonum*, il loro essere; il male non è opera di Dio, che ha creato e crea per bontà: *Gen.* I, 1, 31: « Dio creò il mondo e vide che era buono »; S. AGOSTINO, *De Civ. Dei*, XI, 24: « ...sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est »; S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, 2: Dio, che è il Bene, crea per bontà, giacché « bonum est diffusivum sui esse ».

Invece, nel corso del pensiero e soprattutto in quello contemporaneo, della presenza del male nel mondo si è voluto fare la controprova della motivazione interna della creazione, cioè che Dio ha creato per bontà: impossibile, data la mole spaventosa di sofferenze e di mali, che l'essere del mondo sia dovuto alla bontà di Dio, che inoltre continua a crearlo, a sostenerlo, ad assisterlo. Tale controprova, come già detto, da un lato si fonda sul presupposto contraddittorio

ma, questo del male, come vedremo nel paragrafo successivo, che va posto e risolto rispetto alle creature intelligenti e non al Creatore. Anche a questo proposito la prospettiva creazionista è il contrario positivo del negativo della non creazionista: come il finito non è una determinazione dell'essenza dell'Essere ma un nuovo essere, cosí esso non è posto come « caduta », ma questa è propria dell'ente finito libero e solo a lui appartiene.

Ma quella domanda porta implicita la negazione dell'Essere creante e del mondo come creato: questo c'è con il suo male, non l'ha creato alcun Dio né per amore né per altro, altrimenti il male non vi sarebbe. A prima vista sembra che ciò comporti l'eternità del male, la sua ineliminabilità e l'impossibilità del riscatto, ma non è cosí, almeno

---

che Dio ha creato il mondo con il male e, dall'altro, non tiene conto che il mondo è *ex nihilo*, è finito; e l'*ex nihilo*, come sappiamo, fa che la creazione sia tale e non generazione, emanazione, ecc. D'altra parte, se si rifiuta il principio creazionista — spesso lo si fa per motivi psicologici, per reazioni emotive ecc. —, qualsiasi altro è a un livello speculativo inferiore, quale quello dell'unione interna Dio-mondo, risalente agli Stoici e variamente ripreso; nei tempi moderni, dallo Schelling, che parla del divenire conoscitivo di Dio nel processo del divenire creativo, posizione vicina a quella dello Hegel, con le conseguenze che conosciamo, di una creazione continua come farsi di Dio stesso nel processo cosmico per diventare cosciente nell'uomo. Ma da qui è breve il passo a dire, con l'aiuto del principio di evoluzione male inteso o estrapolato, che l'uomo con la sua attività trasformatrice è in via di realizzare egli un mondo perfetto, senza *il* male. Come se l'idolatria o il culto dell'uomo da parte di se stesso fosse una posizione piú alta, e come se la storia contemporanea (e di ogni giorno), proprio quella in cui l'attività trasformatrice dell'uomo e delle sue scoperte e tecniche sta dando le sue prime significative prove, non fosse proprio essa, per la presenza sempre piú preoccupante del male e dei molti nuovi mali nati dalle trasformazioni, una smentita di tanta superbia sciocca, presuntuosa, « impaziente » e « impenitente ». Anche facendo Dio l'uomo, si ripropone, a livello dell'assurdo e perciò né filosofico né teologico, la domanda: « si homo est Deus, unde malum? » che, negato Dio, comporta come sola risposta la disperazione; a differenza dell'altra di S. Agostino — « si est Deus, unde malum? » —, la quale, posto che Dio crea per bontà, rimanda la domanda sul male alla sua vera risposta, inclusiva della speranza *fondata* della salvezza del creato. Sarebbe di facile soluzione e già da tempo risolto, il problema del male, se bastassero alla bisogna tecniche e macchine! Risposta opposta a quella dell'unione interna Dio-mondo è l'altra radicalmente negativa, anch'essa variamente riproposta nel corso dei secoli: dalle *Upaniṣad* (o da alcuni suoi testi) che considerano il mondo, dove tutto è dolore e sofferenza, un'« illusione » (*jālavant*), cioè *māyā* senza valore — un « non in se stesso » — ad affermazioni come quella di Mefistofele (GOETHE, *Faust*, 1339): « Tutto il creato è un valore che si distrugge ».

nella versione, diciamo pure, deteologizzata. Infatti, fino a quando si dice che Dio ha creato il migliore dei mondi possibili, dato che c'è di mezzo Dio, si ironizza sulla creazione per la presenza del male che non avrebbe dovuto esservi, se ne incolpa il Creatore che non ce l'ha fatta a crearlo senza; ma non appena, con un'inferenza dello stesso grado di superficialità, si è eliminato Dio — nel mondo c'è il male, dunque non l'ha creato Dio; il mondo non è creato e non esiste alcun Creatore — e il mondo è affidato a se stesso e alle mani mirabolanti dell'uomo, scoppia il piú allegro e spensierato ottimismo: in un mondo principio di se stesso il male è una questione di tempo e può essere eliminato; infatti ci stanno profondamente pensando l'evoluzione cosmica, il progresso e i *computers*. Questi « filosofi », figli di Voltaire e non di Leibniz, restano al livello speculativo di Candido sia che facciano i pessimisti quando si tratta di contestare Dio per la presenza del male, sia che corrano all'ottimismo quando, eliminato Dio, esaltano l'evoluzionismo e l'uomo, a cui affidano i destini del mondo (4).

Nella questione, che stiamo purificando da sofismi ed equivoci e sempre in vista di un recupero speculativo del principio della *creatio ex nihilo*, sono in questione la bontà, di cui discuteremo nel paragrafo successivo, e la libertà dell'Essere creante e quella degli esseri intelligenti creati. L'Essere che crea per atto amoroso volendo che l'essere esista in tutti i modi e perciò anche in quello finito e relativo,

(4) Dello stesso livello, ma c'è sempre un teologo ad accoglierle, sono certe argomentazioni di scienziati anche notevoli nel loro campo che, su basi « scientifiche », si avventurano a rispondere al problema se si possa ammettere o no l'esistenza del divino Creatore. Se lo pone il fisico (Premio Nobel) P. A. M. Dirac: dopo aver dissertato di fisica e constatato che fino ad ora il problema è stato posto dal punto di vista della fede o movendo da princìpi filosofici generali, si fa la stessa domanda dal punto di vista fisico per rispondere da fisico. Questa la risposta: se la vita organica, a partire dal processo iniziale, si è presentata con lo stesso processo in altri numerosi pianeti del cosmo, in tal caso, sarebbe impossibile ammettere l'esistenza di un divino Creatore; se invece il processo della vita è stato di probabilità molto minore, allora questa possibilità rappresenterebbe un solido argomento per rispondere affermativamente (« Theologisches », febbr., 1972). Ogni commento è superfluo.

autonomo con e nei suoi limiti, è Libertà assoluta e, come tale, crea liberamente dal Nulla, l'unico modo — implicante l'amore dell'Essere verso se stesso e verso le creature — affinché, come già detto, l'Essere stesso sia assoluto in senso proprio e l'essere creato abbia un suo essere altro dall'Essere (5). Come Libertà, l'Essere crea, oltre agli altri enti, l'essere intelligente finito e come tale con il suo verbo o verità interiore, dotato di volontà libera. Ma proprio perché cosí creato, per i limiti che lo costituiscono finito e solo a questa condizione con un suo proprio essere, la sua mente e la sua volontà non possono essere infallibili; perciò può non seguire la verità e fare il male. Non ha senso domandarsi perché cosí e non diversamente, giacché diversamente l'Essere non avrebbe creato il finito o un nuovo essere, ma riproposto se stesso; e se si vuol sostituire il principio di creazione con quello di emanazione, il finito risulta, come sappiamo, un niente di essere, il non-essere, coinvolgendo anche l'Essere nella sua privazione di qualsiasi alterità entitativa. Ma perché l'Essere ha dato all'essere intelligente finito la libertà se può volere il male? Se gli avesse dato la Sua avrebbe riproposto se stesso come Libertà assoluta; se non gliela avesse data, non gli avrebbe donato tutta l'essenza che gli compete come essere intelligente, lo avrebbe creato privo del *suo* essere e di autonomia; poteva dargli — ed è anche questo atto di amore — la libertà corrispondente all'essere intelligente finito e perciò capace del bene e del male. Rifiutare questa libertà è rinnegare il nostro essere di creature intelligenti, è correre al niente, all'autonegazione: è il male che facciamo a noi e a Chi ci ha voluto liberi; è volerci e porci

(5) I concetti di creazione libera o voluta — tutto ciò che esiste è per un atto di intelligenza e di volontà divina, che ama l'essere anche nel modo finito, e perciò ogni ente è buono — e di conservazione del creato, sono formulati con termini appropriati nel libro della *Sapienza* (11, 24-25, *A.T.*, vol. II, a cura di A. Penna, Torino, Utet, 1963, p. 399): « Poiché tu ami tutte le cose esistenti, / non disprezzi nulla di quanto hai creato. / Se avessi odiato qualcosa tu non l'avresti creata. / Come potrebbe sussistere una cosa, se da te non voluta, / conservarsi una cosa, che tu non avessi chiamata? ».

come « cose », risultato di un meccanismo, parti della Grande Cosa (6).

La possibilità del contingente, come già detto, è necessaria come l'opposto dell'Essere necessario, ma non è necessaria la sua attuazione. Come possibilità necessaria rispetto all'Essere e non a se stessa, l'Essere stesso la ama come tale e liberamente vuole che esista; dunque vuole un essere altro da Sé, non il non-essere. Ma, oltre a Dio, prima della creazione è nient'altro o ciò che non è Dio; dunque il Nulla si presenta in relazione a questa possibilità, altrimenti Dio non creerebbe un modo di essere altro da Sé, genererebbe; e Dio non può generare che Dio. La possibilità della creazione richiama il Nulla o il niente di essere e il niente di possibilità (7). Oppure: l'Essere assoluto, amando Se stesso, ama

(6) Per un ulteriore approfondimento del tema cfr. il nostro vol. *La libertà e il tempo*, Milano, Marzorati, 1969², XXII delle « Opere complete ».

(7) Dio crea l'intero universo e lo fa ottimo nella misura possibile alle creature, scrive S. Tommaso: se crea l'intero universo, la creazione è simultanea e insieme virtuale (S. Agostino, *De Civ. Dei*, XI, 9, 30; *De Gen. ad lit., imp. lib.*, 11, 35; *De Trin.*, III, 8, 3 ecc.), cioè non in forme attuali ma in « semi » o « ragioni » che svolgendosi dànno luogo all'innumerevole varietà delle creature; se ottimo, lo crea senza il male e i mali; se nella misura possibile alle creature, dà a queste tutta la perfezione o l'essere che loro compete; ma se il mondo è creazione, perciò stesso l'atto creativo è libero; il creato è per decreto divino. S. Tommaso, *De potentia*, q. 3, a. 15: « Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate... Quod autem est in intellectu, non proceditur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus et intelligibile voluntatem movit; et ita oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem ». Dio opera in quanto è buono, ma ciò non comporta che operi per necessità (*ivi*: « ...licet Deus operetur in quantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, in quantum est eius obiectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quae sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat »); né Dio, che è bontà, negherebbe se stesso se non la diffondesse comunicandola — perciò deve necessariamente creare per comunicarla alle creature — (*ivi*: « si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suae enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset »). E all'art. 17: « ...omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra [art. 15] dictum est unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina

che esista l'essere relativo finito, ma come tale pienamente essere, altrimenti non creerebbe per amore; altro da Lui e in relazione a Lui, cioè ama l'essere ontologicamente dialettico: creato *dall'*Essere *dal* Nulla implicato nello stesso atto creativo; con un *suo* essere che, come creato, è costitutivamente relativo all'Essere nel suo primo inizio e nel suo fine ultimo. Il contingente relativo intelligente è creato ontologicamente « prigioniero » dell'Essere per amore a Lui che l'essere immortale gli ha dato — e poteva non darglielo — con destinazione alla visione dello stesso Essere; perciò è « libero » dal niente, giacché il Nulla è entrato a far parte del suo statuto ontologico e cosí trasformato dall'atto creativo in elemento positivo del suo essere finito che non sarebbe senza i suoi limiti. Dal primo dialettico metafisico Essere-Nulla rispetto al Nulla, per il libero atto creativo nasce il *primo dialettico ontologico*: Essere assoluto creante dal Nulla - essere relativo creato, il cui essere è perciò partecipato analogicamente.

L'Essere come primo inizio e come Fine ultimo del creato: Dio vuole e ama se stesso e, amandosi, vuole liberamente essere amato dagli esseri intelligenti finiti. Dio non può amare che se stesso e il fine della creazione è l'amore di Dio, non la stessa creazione. Ma gli esseri intelligenti finiti amando Dio amano veramente se stessi: chi ama solo se stesso o solo il mondo si odia e odia; rifiuta il vincolo ontologico, si « distoglie », e si fa *aversus* rispetto al suo fine e volta le spalle al suo inizio. Nell'amore dell'Essere è la perfezione dell'essere intelligente finito e la sua beatitudine: questa la profondità dell'amore di Dio che crea per amore di Se stesso; ma solo cosí creando assegna alla creazione Se stesso, il sommo Essere o il sommo Bene, come fine e bene sommo, supremo e insieme perfetto, delle creature intelligenti (8).

---

ut esset, et secundum modum eumdem quo voluit ut esset ». Cfr. anche: *S. Th.*, I, q. 47, a. 1; *C. Gent.*, II, 39-46; III, 97 ecc.

(8) Cosí il Rosmini (*Teos.*, 1364): « Iddio è l'Essere scevro da ogni limita-

2. *La ribellione della volontà all'ordine dell'essere e il male come privazione di ciò che a un essere è dovuto e necessario.*

Con la creazione ha inizio il mondo, ma non il male: è contraddittorio che l'Essere creante, il Bene, che ama l'essere anche nel suo modo finito, possa creare il male, il negativo puro dell'essere; creare è dare l'essere, perciò « creare il male » è espressione senza senso in quanto significa dare essere a ciò che è negazione di essere. Né vi è alcunché, non la materia né un principio eterno del male, contrario all'Essere: prima della creazione è solo l'Essere creante e quel che non è l'Essere, il Nulla. L'essere o è sommamente ed è l'Essere, o è un essere altro dall'Essere ed è creato da Lui. Il male procede dagli esseri intelligenti finiti creati buoni da Dio e, in quanto intelligenti, liberi; non è niente di positivo, ma privazione di essere: « amissio boni, male

---

zione. La sua perfetta costituzione dunque consiste in questo, che si pensi come attuato l'Essere infinito. Tutto ciò dunque che non è l'Essere infinito non appartiene alla costituzione perfetta di quest'Essere. Ma gli enti finiti non sono l'Essere infinito: dunque questi non appartengono a ciò che forma la sua perfetta costituzione. Pure l'Essere infinito non sarebbe tale, se non avesse la potenza di creare l'ente finito, essendo questa compresa nel concetto d'un Intelletto infinito, come il concetto d'un Intelletto infinito è compreso in quello dell'Essere infinito. Dunque il concetto della potenza creativa è contenuto nel concetto della perfetta costituzione dell'Essere infinito. Ma la *potenza creatrice* è concetto di una potenza indeterminata, e determinabile solo dalla volontà del subietto che la possiede: si richiede dunque un atto libero affine di produrla al suo atto. Ma l'atto liberamente volontario è un concetto posteriore a quello del subietto volente pienamente costituito. Dunque l'atto creativo non entra nel concetto di Dio pienamente costituito in se stesso... Posto... che alla perfezione totale di Dio sia necessario che in Lui si trovino identificate una perfezione consistente in un atto necessario di natura per cui si costituisce, e una perfezione di ridondanza consistente in un atto creativo libero di spontaneità primitiva: indi non viene, che quest'ultimo atto perda perciò il suo proprio carattere di atto libero; ed altro non se ne può inferire, se non che Iddio non solo è ottimo per natura, ma è ottimo altresí per un atto di libera volontà, pel quale vuole comunicarsi come fine degli enti finiti, senza che o la natura degli enti finiti a ciò lo muova, o la sua propria naturale e necessaria costituzione a ciò lo determini; la volontà che è nella sua natura come potenza si muove da se stessa a creare, senz'altra cagione fuori di sé: ché una tal volontà è l'amore che ha Dio di se stesso, e volendo per natura se stesso, vuole liberamente essere amato da altri ».

nomen accepit » (9). Consegue: il male è perdita di bene, l'atto con cui « si manda via lontano » l'essere o con cui « si rinunzia » al proprio essere e lo si lascia andare; dunque non vi sarebbe il male se non fosse la natura *bona* a cui nuoce. In quanto « perdita » di essere o di bene, il male è volontà di scegliere il nostro non-essere al posto o contro il nostro essere senza mai riescire a distruggerlo; infatti, come quello che rifiuta il vincolo creaturale, è rinnegamento del Creatore e della creazione, del principio creazionista.

Ma l'essere intelligente finito non fa il male perché al suo essere manchi qualcosa o di qualcosa sia privo; fa il male *sul suo essere*, buono in quanto essere, ogni qualvolta vien meno alla sua bontà, non sente non pensa non vuole conformemente al modo finito di essere che egli è; cioè quando rifiuta o sfugge alla « responsabilità » di essere *integralmente* tutto il suo essere. Proprio perché l'uomo nella metafisica creazionista non è parvenza dell'Essere che emanando ne fa una sua apparizione visibile e transeunte senza sostanza ed essere propri, una pura « immagine » o « rappresentazione » o non-essere, ma è — per la forma reale dell'essere, comune a tutti gli enti, e per quella esistenziale che tra gli enti creati gli è propria e all'altra è unita —, un modo finito dell'essere stesso e perciò essere con un suo essere, ha negativamente tutta la responsabilità di non nuocere al proprio essere e all'essere di qualsiasi altro ente, e positivamente quella di favorirlo, potenziarlo e perfezionarlo, di fare che diventi tutto l'essere che è. Male è « privare » il proprio essere o quello di altri enti di qualcosa che gli inerisce come *dovuto e necessario* per essere e farsi tutto

---

(9) S. Agostino, *De Civ. Dei*, XI, 9. S. Tommaso (*De potentia*, q. 3, a. 6): « ...malum... cum non sit ens, sed defectus entis, non potest est per se loquendo, factum; et pro tanto... bonum non est causa mali » (ma non nel senso che il male sia causa prima). Il male « est incidens effectibus », ma non è « factum »; non è primo principio perché non è « natura quaedam ». Come il male « per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causae ». Cfr. anche *De malo*, q. 1, a. 1; *S. Th.*, I, q. 44, a. 2; q. 65, a. 1; q. 49, a. 3; *C. Gent.*, II, 41.

il suo essere; perciò il male è nocumento all'essere per un atto di volontà « contrario » al proprio essere e a quello altrui. Invece, l'essere intelligente finito è nella sua perfezione e si muove verso di essa nella misura in cui si mantiene nell'ordine che l'Essere creandolo gli ha dato; e l'ordine del creato esige imperativamente che si riconosca l'essere in ogni suo grado, cioè che la nostra volontà risponda all'atto amoroso della creazione con un atto amoroso adeguato a quello del Creatore, cioè con giusto amore. Fare il male o sentire pensare volere contro l'essere è, in qualsiasi caso, farlo contro Dio; infatti il creato è perché l'Essere lo ha liberamente voluto, e lo ha voluto perché amando infinitamente e assolutamente se stesso, ama l'essere anche nel modo finito; nuocere a questo, prima che non amare l'essere creato, è non corrispondere all'amore dell'Essere, andargli contro. Nel far volontariamente del male a chiunque o a qualsiasi ente si offende l'Essere: la radice del male che facciamo è sempre dimenticanza di Dio o ribellione, mancanza di amore per Lui per falso amore, privativo di essere, di noi stessi.

Tra gli elementi ontologici competenti all'essere intelligente finito è la libertà: se non gli fosse stata data, sarebbe stato privato del suo stesso essere in quanto è contraddittorio che un essere intelligente non sia libero; in tal caso il male sarebbe opera di Dio nei suoi confronti, un recargli nocumento. La libertà è pertanto una « bontà » essenzialmente costitutiva degli esseri intelligenti, i quali però hanno ricevuto in dono quella loro spettante in quanto finiti al fine di mantenersi nel loro *status* di creazione per avanzare nella loro perfezione amando per amore di Dio il loro essere e quello delle creature tutte secondo il grado di essere di ciascuna. Il Creatore si ama *attraverso* il creato; dunque il fine di questo amore e di qualsiasi altro è sempre Dio e la Sua gloria, giacché la nostra vera gloria è la Sua, di Lui che, amandosi infinitamente, ama che esista il modo finito dell'essere, amato al punto da sostenerlo fino alla sua salvazione.

Non c'è amore, se tale, di alcunché, che non sia amore di Dio e non c'è amore di Dio per alcunché, che non sia amore infinito e assoluto di Dio per se stesso, l'Essere; ma è qui la perfezione integrale e massima dell'essere intelligente finito e la sua beatitudine.

Ma quest'ultimo, come finito, non avrebbe avuto la libertà competente, se non avesse potuto « scegliere » ed « eleggere », se non fosse stato creato al « bivio » tra l'avanzare nell'ordine verso la sua perfezione o retrocedere nel disordine verso la sua corruzione. Scegliere un bene minore *al posto* della elezione del Bene, o scegliere di nuocere al proprio essere e a quello altrui invece di eleggersi e di eleggere, scegliere soggettivamente per sé e non oggettivamente, è la volontà disordinata e cattiva, che se ne va per proprio conto, ribelle all'ordine dell'essere, che è l'ordine stesso di ogni creatura e del creato; è la *defezione* o il mancamento di amore, deviato dal suo ordine, la volontà disordinata che, venendo meno alla sua responsabilità, diminuisce e perde, essicca l'essere, come un fiume che si stacca dalla sorgente ([10]). In questo senso è il *mori* contrario al *nasci*, la fine dei *disertori* dell'ordine dell'essere.

L'essere intelligente finito « può » *deficere* perché è *ex nihilo* ([11]), ma dipende dalla sua volontà questo mancare, come avviene ogni qualvolta, contro il suo ordine, segue cause deficienti che lo spingono ad operare male, cioè a compiere azioni deficienti o vane per cose che non possono non risultare vane. Né il suo *deficere* è un andar via verso cose male, giacché gli enti tutti come tali son buoni: non è male, per esempio, andare verso i beni economici, né il male è in questi ultimi, ma è male andarvi con avarizia o con prodigalità per cui il male è sempre dell'uomo e non delle cose, anche se da queste egli è condizionato. Infatti,

---

(10) Cfr. su questi temi *La libertà e il tempo*, cit.

(11) S. Agostino, *De Civ. Dei*, XII, 8: « Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt ». Cfr. anche *ivi*, XIV, 11, 1.

l'avaro e il prodigo privano il proprio essere e quello degli altri di qualcosa che a tale essere è dovuto e necessario, dovuto perché necessario alla vita: sia l'uno che l'altro operano uno « sfruttamento » dell'essere per due eccessi opposti e gli recano nocumento. Una dose di « generosità » verso se stessi e gli altri, che è coraggio nel fare il bene altrui e a se stessi soprattutto quando esso riguarda il dovuto e necessario all'essere, è segno di sano intelletto e rende fecondo il nostro essere e quello degli altri.

Da quanto detto consegue che non vi è una causa efficiente della volontà di male; essa stessa ne è la causa deficiente nel momento che *deficit*; la mala volontà non è *effectio* ma *defectio*. Insistiamo: la radice della volontà deficiente e perciò di ogni male è la sua defezione dall'Essere creante, donde tutto il disordine, in quanto l'appartarsi da Lui è atto che vizia tutto l'essere ([12]). Infatti disertare dall'Essere comporta la diserzione dal nostro essere e da quello di tutti gli enti, l'abbandono del fondamento metafisico della tavola axiologica e con esso il disordine dell'ordine ontologico in cui si inscrive ogni azione, senza che tale ordine possa essere distrutto. Ma disertare dall'Essere è atto negativo e non positivo, rifiuto del Creatore che è inevitabilmente rifiuto che la creatura fa di se stessa e di ogni altra, atto vano di chi ama disordinatamente se stesso e con ciò odia Dio, se stesso e gli altri ([13]). Grandi son le cose create ma, senza l'Essere o al Suo posto, son miserabili. Il male è riconducibile tutto all'atto con cui la creatura intelligente pretende velleitariamente di « sciogliersi » dal suo vincolo ontologico per affermare sciolto o assoluto il proprio essere; con ciò stesso rifiuta la positività della creazione, nega l'ente finito, che è positivo per l'alleanza metafisica del suo essere — del suo statuto ontologico — con l'Essere creante,

(12) S. Agostino, *ivi*, XI, 17: « Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cuius id vitium est, potius competeret esse cum Deo ».

(13) S. Agostino, *ivi*, XII, 9.

lo Sciolto per essenza. Né la creatura, creata dal Nulla e con la libertà che le compete, vien meno perché al suo essere manchi qualcosa di quel che gli è dovuto e necessario; è essa che vien meno, che « manca » al suo esser pieno come finito ogni qualvolta si ritira dall'Essere.

Il male, la cui origine è il peccato originale o la ribellione a Dio — la quale perdette Adamo, e alterò l'ordine del creato, dando luogo anche ai mali fisici —, caduta dalla verità nella vanità, ontologicamente è la diserzione o il togliere al proprio essere — anche togliere all'essere degli altri è togliere al proprio — e metafisicamente è disertare dall'Essere creante per retrocedere verso il Nulla, la costante tentazione dell'essere intelligente finito o l'amore disordinato per il suo potere nel momento che dimentica di non esserselo dato da sé, superbia che è « initium omnis peccati » ([14]).

(14) *Eccl.*, 10, 15.

Capitolo IV

L'ESSERE TRIADICO E TRINITARIO

1. *L'essere triadico* (1).

Dio crea ciascun ente perfetto nel suo essere e nel suo ordine, con tutta la *bonitas* che gli compete; crea l'uomo, l'essere intelligente finito, costituito nella sua unità dalle tre forme dell'essere con tutte le determinazioni che gli convengono: pienamente essere nel modo, pienamente determinato (2). Soggetto finito o principio della soggettività, partecipa della forma reale dell'essere che, solo nell'uomo soggetto intel-

---

(1) Per questo paragrafo siamo obbligati, per non ripeterci, a rimandare ai nostri volumi: *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1967[5], vol. I delle « Opere complete »; *Atto ed essere* cit.; *L'uomo, questo « squilibrato »*, Milano, Marzorati, 1972[6], vol. IV delle « Opere complete »; *Morte e immortalità* cit.; *La libertà e il tempo* cit.; *L'oscuramento dell'intelligenza* cit.

(2) Per natura creata l'uomo è morale: nello stato di peccato resta defezionato, ma il peccato originale non infirma il suo *status* ontologico. — Inoltre ricordiamo che l'uomo, in quanto è dall'atto creativo, è contingente: è « da sempre » nel tempo anche se non è « nel sempre » del tempo come altre creature intelligenti (le angeliche) con le quali è stato creato il tempo; ma proprio perché nel sempre del tempo queste creature non sono nel sempre dell'Eterno: niente è coeterno a Dio; dove c'è creatura c'è tempo e dove non c'è tempo non c'è creatura, è solo l'Eternità. S. Agostino, *De Civ. Dei*, XII, 15, 2: « Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo Creatori coeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum ».

ligente, è « esistenza » in senso proprio; infatti solo l'uomo nell'ordine della natura ha il « sentimento » intellettivo e corporeo, *sente* di essere. Come creato riceve l'esistenza; di qui la sua finitezza e contingenza in quanto non è da sé ma, dal momento che « ex-siste », comincia da se stesso, è libera iniziativa, autonomo nell'essere e farsi il suo essere. Ma non c'è intelligenza o pensiero senza il suo oggetto proprio che, come proprio, non può non essere intelligibile; tale è l'essere, che però può essere presente all'intelligenza o alla mente nella forma a essa propria, come Idea o nella forma dell'Idea; come tale non può essere che oggetto d'intuizione, senza determinazioni e perciò nella sua estensione infinita: l'essere nella forma dell'Idea è l'oggetto interiore infinito — il principio dell'oggettività — di ogni intelligenza creata che, come finita e soggettiva, è un termine dell'infinita Idea. Dunque l'Idea è l'oggetto che la fa tale e senza cui cesserebbe di essere pensante; ma non c'è l'Idea se non è oggetto presente a una mente: l'Idea è necessaria all'intelligenza in quanto lume oggettivo di verità fondante ogni vero, ma anche l'intelligenza è necessaria all'Idea che può essere solo in quella come presenza intuita; tale intuito è « fondamentale » per il sentire, il conoscere e il volere, per il sapere e l'agire in quanto tali, per la « scienza » e la saggezza. Consegue che all'essere come Idea indeterminata è necessaria la determinazione che gli viene dall'essere Idea interiore al soggetto intelligente. Di qui il nesso dialettico di soggetto intelligente-oggetto intuito, di esistente finito pensante e di essere pensato in tutta la sua estensione infinita.

Nella forma ideale dell'essere l'esistente percepisce il proprio corpo — « sentimento » integrale di sé come « questo » spirito con « questo » corpo — e, cosí percependosi, si conosce diverso, e opposto, dall'essere intuito (oggetto), con cui è una unità dialettica; nella stessa forma conosce gli altri esistenti e i reali, i sentiti che si sentono e i puri sentiti, termini altri da sé principio, relativi alla sua mente che li conosce come enti. Nell'esistente finito l'essere è congiunto

nella forma oggettiva per intuizione e nella forma soggettiva o esistenziale per percezione; negli altri enti è congiunto solo in quest'ultima forma. Questi i due generi degli enti finiti, il secondo dipendente dal primo e tutti dall'atto creativo divino (3).

La compenetrazione o il vincolo della forma esistenziale e di quella ideale è la forma morale dell'essere o l'essere voluto, riconosciuto come tale. L'essere è amabile e amato in quanto essere: tutto ciò che è, è bene e perciò è amabile e amato in ogni suo grado. L'essere intelligente, costituito dalla forma soggettiva dell'essere, ama l'essere nella forma oggettiva che all'altra si oppone, amabile in quanto forma dell'essere e come quella che lo fa pensante: come pensante o mente ama il suo logos, il lume o la verità prima interiore che lo costituisce « interiorità oggettiva », fondamento del sapere, del conoscere e dell'agire; amarlo è *riconoscere* la verità e congiungersi ad essa nella sua infinità come « altro » dal pensiero soggettivo e finito. Ma è volontario l'atto di riconoscimento o di amore della prima verità come altro dal soggetto amante, perciò è l'essere morale il congiungimento dell'essere soggettivo all'essere oggettivo nella sua infinità in quanto amabile e amato.

La verità nella sua estensione infinita o l'essere nella forma dell'Idea è il bene oggettivo — l'essere, il vero e il buono si convertono —; dunque l'essere oggettivo amabile e amato è la legge della volontà, l'attuazione della quale in tutto il suo ordine, lo stesso di quello dell'essere, fa che

---

(3) Rosmini, *Teos.*, 737, 738. L'essere nella forma dell'Idea o nella sua estensione infinita è dono di Dio alla creatura intelligente; « astrazione divina », come dice ancora il Rosmini (*Teos.*, 464): « L'*essere iniziale* è tratto per via di *astrazione*, che fa l'Intelligenza divina liberamente operante, dall'Essere assoluto nella forma obbiettiva, che dicesi *Verbo* »; è diversissimo da Dio e dal Verbo e inizio comune — in questo senso si dice iniziale — di ogni ente, comune determinante di ogni entità; iniziale anche nel senso di « soggetto dialettico » in quanto in relazione con i suoi termini, che senza di esso non si possono concepire. L'Idea è il lume di verità comunicato da Dio alle menti finite, logos primo fondante ogni vero, per conoscere gli enti e dell'ente finito intelligente costitutivo ontologico.

la libertà si liberi dal volere soggettivamente contro l'essere, che è odiare la verità e il bene oggettivo, cioè l'« altro » dal soggetto che lo costituisce pensante e libero, capace di verità e di azione morale; è contrariare il suo « opposto » che va invece amato proprio perché amabile come tale, come l'oggetto che è la verità prima e la legge della volontà. Il misconoscimento dell'essere nella forma oggettiva è la guerra dell'uomo contro se stesso, *contro il suo essere soggettivo*, il dimezzamento che dissecca i due tronconi; e il conflitto scoppia per la presunzione, dettata dall'odio, di non riconoscere presente alla mente l'« altro » oggettivo, sotto la spinta velleitaria che il soggetto pensante finito sia il creatore della verità prima infinita e della legge della volontà.

Ma anche l'esistente è essere, l'essere soggettivo o nella forma esistenziale, che apprende, come ogni altro ente intelligente, per via di percezione nell'essere oggettivo intuíto. Per lo stesso principio che l'essere è amabile e amato in ogni sua forma e grado, il soggetto intelligente ama sé esistente, nella sua soggettività. Ma non ama se stesso, bensí si odia, se si ama contro l'ordine dell'essere; pertanto l'amore ordinato di sé presuppone l'amore dell'essere oggettivo come tale, cioè è compresenza e convergenza dei due princìpi della soggettività e dell'oggettività costitutivi di ciascun esistente; dentro quest'ordine l'amore di sé fa parte della forma morale dell'essere. Consegue che tutte le tendenze dell'uomo nella sua integralità si fanno morali per partecipazione, cioè se la libertà le pone a servigio dell'amore dell'essere quale è in ciascun esistente e in ogni reale, ma rispetto a questi ultimi relativamente agli esseri intelligenti, giacché solo l'uomo è persona e quel che non è persona è sua appartenenza: l'uomo è solo appartenenza di Dio che lo ha creato a sua immagine e somiglianza.

Nella forma morale, come in ciascuna delle altre due, son contenute dialetticamente le forme di alterità che sopra abbiamo distinte: *a*) alterità dell'esistente o del soggetto pensante rispetto all'oggetto intuíto che, come quello

che lo costituisce capace di verità e volontà morale, va amato piú della vita, che ad esso, occorrendo, va sacrificata in un atto di fedeltà al suo essere; né vale conservarla contro la verità e il bene oggettivo, giacché la vita è umana solo se istinti, tendenze, sentimenti, bisogni ecc. si mantengono nell'ordine oggettivo dell'essere riconosciuto dalla volontà. Questa prima alterità nella congiunzione del soggetto esistente e dell'oggetto intuíto è tutto l'essere dell'uomo uno e trino. *b*) Alterità dell'esistente rispetto ai reali o enti non intelligenti, i puri sentiti, tutti *altri diversi* ma non contrari a lui e, come altri enti, tutti amabili nel loro grado di essere e relativamente all'essere intelligente. *c*) Alterità di ciascun esistente rispetto all'altro esistente, chiunque egli sia, *l'altro simile* a lui e perciò come lui non appartenenza di niente e solo appartenenza di Dio: sacro; dunque tutti e ciascuno singolarmente amabili nel loro *essere*, dignità della persona: uguaglianza ontologica radicale. L'ordine delle due ultime alterità è riconosciuto nella misura in cui ciascun esistente riconosce e ama l'ordine della prima cosí come l'abbiamo descritta, quello che lo costituisce uno e trino; e il rispettarlo gli impedisce di subordinare l'oggettività dell'essere al suo essere soggettivo e gli consente di coordinare le due forme in modo da ordinarvi tutti i suoi bisogni, istinti, desideri, sentimenti ecc.

Le tre alterità sono tre forme di opposizione dialettica, ma tale opposizione, proprio perché consente il pieno riconoscimento dell'altro ente come altro ente, attua l'« alterità per amore » che neutralizza la tentazione del suo contrario negativo, l'« egoità per odio » o la riduzione degli altri enti al soggetto nella sua soggettività (4). L'alterità per amore è il riconoscimento dell'ordine del creato in tutta la connessione di relazioni degli enti tra loro, ciascuno dialettico rispetto a se stesso e agli altri: il reale e l'esistenziale nel loro ordine ontologico e logico sono una unità-totalità di enti

(4) Cfr. su questo tema il nostro vol. *L'oscuramento dell'intelligenza* cit.

pieni. Senza di essa ciascun uomo non potrebbe essere un essere pieno nel mondo, la sintesi ontologica dei gradi della vita unita al suo spirito, « quodammodo totum ens », come dice S. Tommaso, il « contratto » dell'Esemplare esistenziato dal divino atto di essere. Perciò a ciascun uomo, chiunque egli sia e anche al cosiddetto « ultimo », è affidata da Dio un'opera di scienza e di amore al cui compimento, all'interno dei suoi limiti e dei talenti di cui dispone, è chiamato a contribuire per rispondere con un atto di scienza e di amore alla Sapienza e all'Amore dell'Essere creante che a ogni ente ha dato l'essere; compito personale e cosmico affidato a ciascuno e all'umanità totale; al singolo che, « durando » irriducibilmente e insostituibilmente persona, conferma l'unione con gli altri simili a lui per il comune essere e con l'Essere, a cui tutti son vincolati, in un amore operoso personale e unanime, che è anche umile preghiera di soccorso e di ringraziamento.

Le tre forme dell'essere, primi termini dell'essere stesso, sono egualmente prime e non tre « parti » di esso: sintesismo dell'essere per cui la mente non può concepirlo se non unito ai tre termini, *triadico*, ma in ciascuno di essi l'essere è *uno*, anche se in ciascuna delle sue forme, se si considera in relazione con i termini posteriori, l'essere riceve una molteplicità. Ciascun ente finito intelligente è costituito *uno-triadico* dall'atto divino creativo. L'ontologia umana è triadica e come tale dialettica essendo dialettiche le tre forme che costituiscono l'uomo *uno* nell'unità-distinzione di esse e in relazione con gli altri esistenti e con i reali nel complesso delle loro relazioni e in relazione all'Essere creante. Il cosmo è un ordine di essenze esistenziate con i loro termini dall'atto creativo divino, un'opera ordinata dalla Mente infinita e liberamente voluta per atto di amore; nel suo ordine ontologico e intelligibile è dall'Essere-Principio all'Essere-Fine, giacché fine è sempre Dio e non l'uomo. Con la metafisica creazionista è incompatibile il cosiddetto « umanesimo » dell'uomo fine di Dio, com'è incompatibile

un « cosmismo » del Cosmo fine di Dio: il fine è sempre il Creatore.

Consegue che le tre alterità permangono nel loro ordine se vincolate a quella suprema dell'« assolutamente Altro » nel senso che è sciolto dalla creazione, senza che ciò escluda, e la include, la partecipazione all'Essere. Misconoscere l'Alterità suprema, da cui è tutto cioè che è e senza cui non sarebbe stato — e se « dimenticato » sprofonderebbe nel Nulla — è volere il disordine come il primo Adamo, « andar via » dall'Essere, per la superbia di volerlo sostituire, verso quel che prima della creazione non è l'Essere, verso il Nulla, da cui Dio l'ha chiamato: essere assenti all'Essere è farsi presenti al Nulla, al nostro niente per « dissolutezza ». Di qui, per chi pensa profondamente a quel che l'uomo si è fatto con il peccato, il disprezzo per se stesso e i suoi simili; ma solo da tale disprezzo radicale dell'uomo decaduto per radicale amore di Dio zampilla l'amore ordinato per se stessi, il prossimo e il creato tutto, amando attraverso di esso Dio, creatore per amore dell'essere finito nel suo ordine e insieme suo Salvatore per ulteriore amore e atto di grazia.

Da quanto detto consegue che un'antropologia naturale o dell'uomo come essere pieno nel mondo dalla Volontà divina originato, si fonda sulla metafisica — e sempre vi rimanda —, il cui oggetto è l'Essere creante, il Principio fondamento dell'ontologia umana o dell'essere dell'uomo, a cui dà: l'essere nella forma dell'Idea o principio dell'oggettività, oggetto d'intuizione originaria e verità prima fondante ogni vero; l'essere nella forma esistenziale, prima determinazione dell'Idea e oggetto di percezione al pari degli altri esistenti e reali e perciò principio della scienza in generale e nelle sue specificazioni; l'essere nella forma morale — dove si inscrivono anche le zone dell'economico, del giuridico e del politico —, unione delle altre due forme. Questo l'essere triadico nella sua unità dal Principio metafisico; questo nella sua totalità l'oggetto della filosofia come *antropologia speculativa*: riflessione sul singolo integrale in relazione alla

societas nella sua totalità e in relazione alla natura che lo circonda, suo ambiente, ma del quale non è una parte, essendo esso una parte dell'uomo, creato essere pieno nel mondo.

In questa antropologia si inscrive la sola *speranza fondata* dell'uomo, speranza che è essenzialmente « memoria » o presenza *in mente* dell'Originario, di Chi gli ha dato e gli dà liberamente origine come essere altro da Lui con un suo essere proprio destinato alla Sorgente: senza questa memoria ontologica e teologica, presente continuo dell'atto creativo e nostalgia della perfezione originaria, ricordanze presenze speranze nascono morte. L'uomo può sperare solo se sa di non essere un'apparenza per il Nulla; le sue attese sono fondate solo nella sua memoria di creatura non nientificabile nel suo essere. Soltanto cosí egli ha un « futuro », suprema attesa e speranza « ultima », che sta oltre ogni attesa e speranza mondana; perciò il suo futuro non è il suo « avvenire », che è solo nel mondo: non è naturalmente e storicamente. Senza questo futuro, l'avvenire non ha speranza, una serie di eventi o di accadimenti, accidenti, che vanno e vengono, cadono; con esso, tutto ciò che accade non cade, si salva nel futuro transtorico di ciascun uomo. *Memoria ex* e *futuro ad*, *dall'*Essere *all'*Essere: l'essere per l'Essere della creatura è il suo presente ontologico (5). Nel IV secolo un inno della Chiesa greca si chiamava il « triadico » in onore della Trinità.

2. *Dio Uno-Trino*

Come già detto, prima della creazione è solo Dio e quel che non è Dio, il Nulla; ma Dio non è solo: è Uno-Trino. È Dio in Sé-Principio di Sé, nella pienezza infinita del suo essere e nel suo mistero impenetrabile; avrebbe potuto non creare e la sua assoluta pienezza sarebbe rimasta intatta come lo è dall'eterno e in eterno essendo l'Eterno. Dio Uno-Trino non è l'Esemplare del mondo anche se questo gli ap-

(5) Su questo tema cfr. il nostro volume *La libertà e il tempo* cit.

partiene, non è il Principio metafisico anche se è l'Essere creante; in Sé è Dio Mistero di Dio. Di qui l'intervallo tra sapere umano e Sapienza divina: la metafisica riguarda Dio come Principio creante, la teologia in senso proprio la Rivelazione di Dio da parte di Dio stesso; la prima si indirizza alla Parola creatrice — Dio « parla » e crea —, l'altra all'auscultazione della Parola rivelante che in Cristo dice il suo stesso Mistero, quello di Dio generante e procedente.

Il Padre dall'eternità genera il Figlio, il Verbo o la Parola di cui è pieno e perché genera il Figlio è Dio-Padre; essendo il Figlio l'Unigenito, lo Spirito Santo o l'Amore non è generato dal Padre ma procede dal Padre e dal Figlio. Però l'Amore o Spirito Santo come volontà del Padre di generare il Figlio-Verbo in certo modo è nel Padre anteriore alla generazione del Figlio o del Verbo, come quello che « inclinando » il Padre a generare il Figlio, inerisce come suo atto essenziale al Padre che « vuol » generare (6); generato il Figlio, procede dal Padre e dal Figlio, come Amore dell'uno e dell'altro, che sono anche Amore: lo Spirito Santo è Spirito del Padre e Spirito del Figlio, come il Verbo lo è

(6) S. Agostino (*De Trinitate*, l. IX, c. 12, n. 18), a proposito dell'analogia mente-verbo-amore con la divina Trinità, osserva che la mente non genera l'amore di sé allo stesso modo che genera l'autoconoscenza e perciò l'autovolizione procede da quest'ultima e dalla mente; ma aggiunge che l'amore è nella mente anteriore (*antecedit*) alla generazione dell'autoconoscenza, generata la quale, vi è l'amore di sé. Cosí il Rosmini (*Teosofia*, n. 1033): « L'atto amoroso è atto volontario che in Dio non è già successivo all'atto intellettivo, con cui l'Essere subietto intende e intendendo pone (ossia ha sempre inteso e sempre posto) se stesso, ma è coesistente e contemporaneo: il che fa sí che abbracci nell'amore stesso anche il subietto generante il Verbo, e che sia amorosa e volontaria per conseguente la stessa generazione del Verbo. Ed è da questo che, per una specie di regresso, questa stessa generazione può dirsi volontaria e libera e acquistare la nozione di appreziazione pratica e morale. Laonde non malamente possiamo dire che il Divino Verbo procede non *per modum voluntatis*, ma *voluntarie*, come si dice che lo Spirito Santo procede non *per modum naturae*, ma *naturaliter* ». Superfluo dire che trattandosi di mistero il linguaggio umano è imperfettissimo e vale per la nostra mente limitata che può esprimersi solo con le categorie che le son proprie. Tuttavia quanto diciamo sopra è consono alla « circuminsessione » (περιχώρησις) o perfetta immanenza reciproca delle Persone divine — il Padre è nel Figlio, il Figlio è nel Padre, lo Spirito Santo è nel Padre e nel Figlio ecc. —, dottrina contenuta in Giovanni, XIV, 10 e definita dal Concilio di Firenze, *Decretum pro Jacobitis*, Denzinger, 1331.

del Padre e dello Spirito. Attraverso il processo di generazione e di processione il Verbo e lo Spirito sono termini relativi, e dunque distinti, di una sola sostanza, consustanziali e coessenziali: Dio-Uno è nelle tre Persone, e queste sono in Dio-Uno, l'Assoluto. La Sostanza divina è identica e tutta nella tre Persone che sono tre relativi in essa sussistenti, nessuno dei quali è piú o meno dell'altro, e ciascuna è l'identico Dio (7).

Egli come Padre è « Deus intelligens » o l'Essere assoluto nella forma soggettiva, ma è manifesto che « Deus seipsum intelligit » e « omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente »; « est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei », il Figlio che, « a Deo genitus », ha « veram deitatem » ed è « verus Deus », che « non est extra Patrem generantem, sed in eo », giacché, da Dio, indivisibile, « non potest aliquid separari » (8). Il Figlio è Dio nella sua forma oggettiva che si oppone relativamente (*obiicitur*) al Padre, il « Deus intelligens ». Essere « intelligens » è proprietà della prima Persona; essere intelletto o Verbo lo è della Seconda, due proprietà di un solo Dio, essendo qui usati Soggetto e soggettivo e Oggetto e oggettivo in senso relativo in quanto si oppongono: il primo è distintivo del Padre-Mente e l'altro del Figlio-Verbo senza che vi sia diseguaglianza alcuna; infatti, in Dio o nel Soggetto intelligente, l'intelligere e l'inteso sono tutt'uno nell'essenza; dunque sono lo stesso Dio pur nella distinzione di relazione. Come dice S. Giovanni (9): « il Verbo era presso Dio » (ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν), distinto da Dio-Padre che « dice » il Verbo; ma « Dio era il Verbo » (καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος); dunque « Verbum... Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus » (10), pur restando la di-

(7) S. Agostino, *De Trinitate*, IX, 12, 18; Rosmini, *Teos.*, 918.
(8) S. Tommaso, *Summa c. Gent.*, IV, c. XI.
(9) S. Giovanni, I, 1
(10) S. Tommaso, *Summa c. Gent.*, IV, c. XI.

stinzione del Verbo-Figlio in relazione alla Mente-Padre. Il Padre intellige e afferma il Verbo distinto da Lui intelligente, ma anche il Dio-Mente è il Verbo o « Dio detto » e il Verbo è il Padre « che dice se stesso »: non il Figlio-Verbo senza il Padre-Mente e viceversa, non potendovi essere la Mente senza il Verbo e il Verbo senza la Mente. Non differenza di sostanza ma solo distinzione di relazione: tutto è comune al Padre che dice e intende il Verbo e al Verbo che è detto e inteso, ma la relazione soggettiva si attribuisce propria al Padre e quella oggettiva propria al Figlio: a Dio Uno convengono le due proprietà di Soggetto intelligente e di Oggetto intelletto. Tutto ciò che si attribuisce a ciascuna Persona è comune alle altre, cioè ciascuna Persona ha un modo suo proprio di possedere la stessa natura divina a tutte assolutamente comune ([11]).

Dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo, l'Amore, la Volontà divina, la terza Persona che, diciamo cosí, unisce le altre due. L'atto amoroso in Dio è coesistente a quello intellettivo, « abbraccia » il Padre generante e il Figlio generato facendo amorosa la generazione del Verbo: « la santità è in tutta la Trinità e nella stessa processione delle Persone »; Dio Uno-Trino è un infinito atto di amore di se stesso che dà la propria sostanza alle altre due Persone, ma è propria dello Spirito Santo la loro unione ([12]). Ciascuna Persona ha un suo modo proprio di possedere la Sostanza divina; il fondamento dell'appropriazione va ricercato nella stessa Trinità delle Persone, nelle relazioni di origine che le costituiscono Persone divine e insieme le distinguono od oppongono e le legano. Un solo Dio: Dio-Padre o Mente generante; Dio-Figlio o Verbo di Dio; Dio-Amore o Spirito di Dio: per le relazioni che distinguono le tre Persone a ciascuna si attribuisce o si appropria ciò che è co-

(11) G. Buroni, *op. cit.*, pp. 4-10.
(12) Rosmini, *Teos.*, 1033-1034. Della terza Persona parleremo in seguito.

mune a tutte, perché è comune la loro sostanza identica e sono comuni tutte le proprietà e operazioni ([13]).

Nella teologia trinitaria la Sostanza una e le Persone da essa inseparabili sono allo stesso livello di essere: vi è distinzione ma non gradualità ontologica. Consegue che questa teologia è insieme « essenzialista » per l'unità della Sostanza divina (un solo Dio) e « personalista », teologia delle Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito: ciascuna « sussiste relativamente » alla Sostanza una, ma è insieme « relazione sostanziale ». Il Verbo che s'incarna è della stessa Sostanza divina ed è « verus Deus », come dice S. Tommaso, ma è anche la Persona divina del Verbo che s'incarna come tale; lo stesso vale per lo Spirito Santo. Ciascuna è principio di operazioni personali all'infinito — si distingue dalle altre per sua modalità dinamica — e insieme si identifica misteriosamente con la Sostanza una, dove tutte sussistono come tre atti identici. Come dicevamo sopra, incarnandosi, Dio Uno-Trino rivela il mistero che è in se stesso, ma la Rivelazione consente di sapere, anche se resta mistero, che l'unità della Sostanza divina non esclude e include che le tre Persone siano Soggetti sussistenti, ciascuna principio di operazioni proprie: sostanzialità personalizzata e personalità essenziata dall'identica Sostanza una ([14]).

---

(13) P. Galtier, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milano, Marzorati, 1957, vol. II, p. 636.

(14) Il mistero della Trinità è un dono unico della fede ed è impossibile qualsiasi « deduzione » di esso, che è sempre un tentativo piú o meno celato di ridurlo a verità di ragione con il pericolo di cadere nell'immanentismo. Lo Hegel infatti riduce la SS. Trinità in termini speculativi o logici, cioè al puro processo di « divenire altro »: le processioni trinitare restituiscono l'unità del concetto. In tal modo le divine Persone non si costituiscono distinte mediante l'opposizione delle relazioni e sussistenti nell'identica Sostanza divina. Partire dall'uomo per « dedurre » il mistero trinitario è fare della Trinità il grado superiore o l'ultimo dell'ontologia. Cfr. G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969, pp. 171 e sgg.

3. *L'essere triadico si dice trinitario per analogia con la divina Trinità.*

L'Essere creante dal Nulla in questo senso l'abbiamo chiamato Principio metafisico dell'essere creato; la Rivelazione insegna che lo stesso Essere, Principio in Sé-di Sé-per Sé, è Dio Uno-Trino; dunque, giacché crea l'unico e vero Dio, crea la divina Trinità: Dio-Padre-Mente, Dio-Verbo-Verità, Dio-Spirito-Amore. Il creato partecipa di Dio Uno-Trino e per conseguenza ha un aspetto trinitario in analogia con la divina Trinità.

Tale analogia imperfettissima — la Trinità, mistero rivelato e dogma, è infinitamente e sostanzialmente diversa dalla sua immagine nel creato —, rispetto al mondo nel suo insieme, si presenta dove è una traccia, un adombramento di Dio Uno-Trino, una tensione delle specie e degli enti determinati che va al di là del creato nella sua totalità. Oltre l'*ordo ad aliquid*, ve n'è un altro, verso la divina Trinità che è lo stesso unico Dio che, come creante, è il Principio del mondo e il suo fine ultimo di compimento e di salvezza. Ma è nell'uomo, la creatura intelligente, nel suo essere triadico, che l'immagine è piú evidente. Pertanto, come abbiamo chiamato l'essere intelligente finito uno-triadico nel senso che è cosí ontologicamente costituito, chiamiamo lo stesso uno-trinitario nel senso che il suo essere uno-triadico è un'immagine o ha una certa imperfetta analogia con Dio Uno-Trino: l'uomo è un essere, e ciascun uomo è *uno*, triadico e insieme trinitario per quanto ha di analogo con la divina Trinità, che in sé è mistero rivelato da Dio e, come tale, dono di fede. L'uomo è un essere *triadico-trinitario,* costituito, come quello che è creato dalla Trinità — anche se l'atto del creare è proprio di Dio come Essere creante o Principio — dalle tre forme dell'essere distinte e relative e perciò dialettiche; qui si rinviene l'analogia ([15]).

---

(15) Il testo classico sulla struttura dell'analogia, com'è noto, è il libro IX del *De Trinitate* di S. Agostino; tale analogia si può compendiare nel passo del

L'uomo come triadico è l'oggetto proprio dell'ontologia o dell'antropologia speculativa; ma, tenendo presente il dato rivelato della Trinità, nella sua triadicità si può rinvenire sempre speculativamente un rapporto, ripetiamo imper-

---

De Civ. Dei, XI, 26: « et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus ». Essa comporta che il secondo termine sia generato dal primo e il terzo proceda dagli altri due; che i tre termini siano distinti e in relazione, consustanziali e uguali in modo che la trinitarietà includa l'unità. Questi i tre termini: la *mens* (Padre), che si conosce o ha *notitia eius* (Figlio o Verbo) e, nel suo essere e conoscersi, si ama (Spirito Santo); la mente genera il suo verbo e dai due procede l'amore: la mente che si conosce, si ama. Ma la Trinità divina risulta di tre *Persone* e un solo Dio; la trinitarietà umana di tre *termini* e una sola anima. I tre termini si distinguono e si oppongono come termini di una relazione (*relative ad se*), formano *unum* e *aegualia sunt*: vi è tra essi unità senza identità. Sono « singula in se ipsis, et invicem tota in totis »: « At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. Nam et mens est utique in se ipsa, quoniam ad se ipsam mens dicitur: quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur: non enim sibi est incognita notitia, qua se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est; tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso: quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt haec singula in se ipsis. In alternis autem ita sunt, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente. Singula in binis ita sunt, quia mens quae se novit et amat, in amore et notitia sua est; et amor amantis mentis seseque scientis, in mente notitiaque eius est; et notitia mentis se scientis et amantis in mente atque in amore eius est, quia scientem se amat, et amantem se novit. Ac per hoc et bina in singulis, qua mens quae se novit et amat, cum sua notitia est in amore, et cum suo amore in notitia: amor quoque ipse et notitia simul sunt in mente, quae se amat et novit. Tota vero in totis quemadmodum sint, iam supra ostendimus, cum se totam mens amat, et totam novit, et totum amorem suum novit, totamque amat notitiam suam, quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt. Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem » (*De Trin.*, IX, VI, 8). Cfr. il nostro saggio *Trinità e unità della mente in S. Agostino*, in « Filosofia », n. 2, 1954. — I testi tomisti piú significativi si trovano nella *quaestio* 10 del *De Veritate*, a. 1, ad 3 e ad 5 (« ...quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet, haec vero tria, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenet locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia* ») e a. 3, a. 7 (da confrontare con *S. Th.*, I, q. 93, a. 8), dove S. Tommaso si rifà sempre a S. Agostino; e nella *quaestio* 93, p. I della *S. Th.*, a. 6, ad 4, a. 7, 4 e a. 8, 4: « Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia

fettissimo, di partecipazione analogica con la Trinità stessa; in questo senso la sua triadicità si dice trinitaria. Quando poi Dio, non piú attraverso l'operazione divina della creazione, ma per Grazia si congiunge formalmente alla creatura intelligente, la sua operazione appartiene all'ordine soprannaturale. Attraverso di essa è la divina Trinità che si unisce nelle tre Persone all'essere intelligente e perciò questa seconda operazione appartiene all'antropologia soprannaturale. I due aspetti dell'antropologia — ontologico e teologico — danno, nella netta distinzione dei due ordini, una completa e compiuta scienza dell'uomo dalla sua origine al suo fine ultimo.

Punto di partenza inglobante le altre tappe, come già detto, è l'assenso della creatura al suo essere, includente l'altro a essere dall'Essere e con ciò stesso l'amore per il suo essere, per quello di ogni ente e di Dio, che le ha dato l'essere, la sostiene nel suo essere e la guida alla salvezza: relazione dell'ordine ontologico (essere creato) al Principio metafisico (Essere creante). Consegue che come triadico l'*iter* dell'essere intelligente finito è *segnato*: l'Essere crean-

---

quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt ». — « Oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae Personae ... secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum ». Cfr. anche *C. Gentes*, IV, 26 e *Comp. theol.*, c. 50. — Altro testo classico il cap. III dell'*Itinerarium mentis in Deum* di S. BONAVENTURA. L'*esse*, *posse* e *velle* agostiniano è ripreso dal Campanella nella triade *posse*, *nosse* e *velle*, le tre primalità (*Theologia*, l. II, c. 1, a. 3; l. I, c. 8, a. 1, c. 9, a. 2; l. III, c. 1, a. 4; *Univ. philos. seu metaphysicarum rerum*, soprattutto il libro VI). L'analogia è ripresa dal Rosmini con le tre forme dell'essere di cui abbiamo tenuto conto nel nostro testo (cfr. soprattutto la *Teosofia*, piú volte citata).

te, che dal Nulla gli dà l'esistenza è il Principio; non può non essere il Fine dell'essere creato che si attua integralmente nel suo ordine ontologico: la *creazione*, libero atto di amore dell'Essere, nella cui Mente è l'Idea o l'Esemplare del mondo conveniente al Verbo divino che di tale denominazione si appropria, *è escatologica nel suo inizio, nel suo svolgimento e nel suo compimento*. Cosí la creatura, *attraversando i tempi* per comprendere il suo essere triadico alla sua origine e dall'origine e riconoscendolo o amandolo quale è in se stesso e nei suoi simili — e riconoscendo l'essere ovunque e comunque si presenti in ogni suo grado —, fa che sia compiuto il suo conoscimento e riconoscimento del creato e del Creatore, atto di verità e di amore che, totale per il creato, deve permanere assoluto per Dio, essendo l'amore di Dio il fine di qualsiasi altro.

Ma l'essere triadico, per il lume che riceve dalla verità rivelata, scopre una sua imperfetta analogia con la divina Trinità; tale trinitarietà della sua triadicità ontologica lo spinge ad avanzare oltre l'amore per l'Essere creante, a conoscere in sé e ad amare — cioè a contemplare e amare nella sua mente e nella sua volontà, nel suo essere tutto e con il suo essere integrale — l'immagine di Dio Uno-Trino nel suo mistero, e a contemplarla ed amarla nei suoi simili e nel creato. Anche questa relazione, certo non rinvenibile senza il dato rivelato, è di ordine ontologico-metafisico, in quanto è lo stesso essere triadico quello che dal Principio ha ricevuto l'essere che ha ed è, che si contempla trinitario. Consegue che l'ontologia speculativa dell'essere trinitario, e triadico per analogia, si unisce alla verità teologica della Trinità e comporta un momento ascetico-mistico, di una mistica insieme e inscindibilmente speculativa, pratica e teologica. Questa posizione dell'uomo totale e integrale, triadico e trinitario, è il massimo di *provocazione* della creatura per supremo desiderio di visione; il suo estremo « chiamar fuori » per « far venire » Qualcuno; ma il suo « impetrare », anche se « cava fuori » tutto se stesso, resta sempre irreparabil-

mente impotente senza l'intervento soprannaturale e gratuito, il solo che, salvando la creatura, la porta alla visione di Dio nel suo mistero.

Ma in questa ontologia, affinché essa si attui integralmente secondo l'ordine dell'essere, è necessario che sia sempre mantenuto il sintesismo delle forme dell'essere stesso, il loro « inesistere » ciascuna nelle altre due pur nella distinzione e opposizione di relazione. Solo cosí l'uomo non « scappa fuori » del suo essere, non « devia »: o verso la pura forma soggettiva « tagliata » dalle altre due come se l'esser « soggetto » fosse tutto il suo essere — egotismo o ebbrezza dell'*ego*, amore di sé in odio alla verità e al bene oggettivo —; o verso la pura forma oggettiva, scissa dal soggetto sussistente e dalla volontà amante — ebbrezza della ragione che « razionalmente » si bea dell'Idea come se ne fosse la madre e perciò si bea di se stessa, della sua verità senza soggetto e senza vero amore —; o verso la pura forma morale che si pone come potenza della volontà cessando di essere oggettiva, imposizione di arbitrio, privo di logos e nemico dell'amore ordinato. Solo nella perfetta « economia » delle tre forme dell'essere — la legge della sua vera « casa », il suo essere uomo — l'ente intelligente può « vivere » tutto il suo « esistere » e può esistere con tutto il suo vivere come essere integrale nel mondo, e in questo atto esistenziare vivendola la realtà del creato o il suo pieno essere mondo.

L'essere triadico, consapevole della sua trinitarietà per il lume ricevuto dalla Verità rivelata, avanza verso un'ulteriore attuazione del suo essere, una perfezione che lo fa sempre piú analogo alla divina Trinità; tale sua perfezione coincide con quella che egli promuove in sé e negli altri con ogni forma di aiuto e senza discriminazione di corpo e di spirito o di qualsiasi altra specie o speciosità. In altri termini, dall'assenso che la creatura dà al suo essere triadico-trinitario scatta una nuova molla: la potenza del dinamismo dell'analogia, per imperfetta che essa sia, lo « impenna » nel duplice senso che gli dà le ali e lo lancia alla corsa per

la verticale dell'Idea o dell'essere oggettivo in tutta la sua estensione infinita, dove è assunta ed elevata come termine dell'Idea tutta l'orizzontale del reale e questa e quella congiunte dalla volontà morale, la cui legge è lo stesso essere riconosciuto. Nasce un nuovo amore di noi e degli altri dentro la comune somiglianza con la Trinità per imperfettissima che sia: un solo atto di amore — e l'impennata è una corsa sola tra mille cadute — inglobante in ciascun esistente il suo essere triadico-trinitario in comunione con gli altri simili a lui e con Dio come Principio creante e come Uno-Trino.

Se in stato di grazia santificante, la creatura è chiamata ancora in questo stato a vivere la sua esistenza e ad esistenziare la sua vita in comunione con gli altri e il creato, cioè infondendovi e espandendovi la grazia di cui fruisce, contributo sempre piccolo, « insignificante » rispetto all'opera di Dio Uno-Trino, al compimento della creazione, al suo fine ultimo. A questo grado, ciascuna creatura immedesima in sé immedesimandovisi — personalizzazione e insieme inoggettivazione — la totalità del mondo dal Principio e nella sua finalità ultima, che è lo stesso Principio creante come Dio Uno-Trino, beatitudine dell'essere triadico e trinitario e salvezza del Cosmo. Risulta evidente come l'immagine in noi della Trinità non sia qualcosa di statico, ma una energia potentemente dinamica che spinge la nostra triadicità ad approssimarsi, per quanto possibile e restando infinita la distanza, al Modello, cioè ad essere sempre piú trinitaria.

Ciascun esistente si fa somigliante alla Trinità nei suoi limiti di essere finito, in quelli a lui propri in quanto è « questo » esistente e secondo le sue doti, la sua vocazione, le sue attitudini ecc., cioè con la totalità del suo essere quale è. Pertanto lo sforzo e anche la forza di approssimazione vanno commisurate non al suo essere-triadico-trinitario comune a tutti gli esistenti, ma a tale essere individuato e personalizzato, alla persona singola irrepetibile, insostituibile, incomunicabile, cosí com'è definita e va definendosi nel

suo farsi persona-individuo o l'essere che è: questo spirito personale unito al corpo che è il suo corpo. L'*iter* di somiglianza a Dio Uno-Trino — o di dissomiglianza da Lui correndo al Nulla — è, diciamo cosí, « incarnato », non disancorato dagli elementi esistenziali e reali, personali e individuali, e da quanti altri a cui l'esistente è legato come essere nel mondo in modo che nel suo *iter*, che non ha il mondo come fine, si attui come pieno essere nel mondo, condizione necessaria ma non sufficiente per il raggiungimento del fine stesso.

Consegue che in un esistente può essere emergente e anche eminente una delle tre forme dell'essere; anche in questo caso, ubbidendole, per il sintesismo delle forme dell'essere si fa in essa somigliante non a una sola delle tre Persone, ma a tutta la Trinità. Come nel Padre è il Figlio e lo Spirito, nel Figlio, il Padre e lo Spirito e in quest'ultimo il Padre e il Figlio — identità della comune essenza divina e opposizione di relazione —, cosí nell'essere uno del singolo esistente, le forme ideale e morale sono in quella esistenziale, questa e l'altra nella forma ideale e quest'ultima e la esistenziale in quella morale.

4. *L'uomo originario. La « defectio » originale e la asuntesia di Adamo.*

L'uomo creato perfetto aveva ricevuto tutte le condizioni per persistere nel suo stato originario, per permanere come era stato detto da Dio all'atto in cui lo aveva chiamato dal Nulla; tra i doni aveva ricevuto la libertà necessaria e dovuta al suo essere intelligente e alla sua perfezione. Perfetto: senza un codice, ma con un solo precetto ontologico e teologico: fare, egli creatura, la volontà del Creatore, ubbidirGli; ubbidienza inerente al suo essere creatura dall'Essere, dal cui volere traeva origine la sua esistenza; perciò ubbidienza non solo come virtú ma come atto ontologico per la sua radicale dipendenza da Dio, inerente al « sentimento » di sé o al

suo « sentirsi » essere, *sensus* del suo « *sistere da* » inscindibile, come tale, dal *sensus Dei*. Un solo precetto — unicità e semplicità di comando corrispondente alla perfezione intera e integrale di Adamo — che rende superflui i codici giuridici e morali perché li contiene nella loro perfezione somma; infatti fare la volontà di Dio o ubbidirGli è stare nell'ordine perfetto del creato, *non fare il male*. Tale ubbidienza include le quattro forme di amore cui abbiamo accennato ([16]); di esse, l'ubbidienza a Dio, coincidente con l'amore assoluto che si deve all'Assoluto, è il fondamento delle altre tre: il Creatore della totalità dell'ordine dell'essere e della sua bontà, si ama ubbidendo e riconoscendo tale ordine. Ed è la giustizia.

Adamo ignorava l'infelicità dell'impotenza: non onnipotente perché creatura dell'Onnipotenza divina; non potente, altrimenti avrebbe conosciuto l'impotenza: non c'è potenza prima del peccato, ci sono solo l'Onnipotenza di Dio e l'ubbidienza di Adamo, dove sono tutte le sue energie spirituali e fisiche, tutta la sua libertà di essere il suo essere perfetto. Conosceva semplicemente i desideri che poteva soddisfare con i mezzi ricevuti da Dio; ignorava l'insoddisfazione e conosceva l'appagamento: voleva ciò che poteva ottenere e cosí poteva tutto quello che voleva. Non c'è *cupiditas* prima del peccato ([17]). Adamo non conosceva la morte: creato con il dono dell'incorruttibilità, compiuto il periodo terreno, sarebbe transitato alla vita celeste senza conoscere la sofferenza della morte e la corruzione del corpo; *assunto*, avrebbe ricevuto il corpo spirituale, premio della sua ubbidienza a Dio, del suo essere stato liberamente nella verità, della sua giustizia e della sua carità ([18]). Prima del peccato, le virtú non sono a livello morale ma ontologico, sono lo *sta-*

---

(16) Cfr. § 1 di questo capitolo.

(17) S. Agostino, *De Civ. Dei*, XIV, 15, 2: « In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat; et ideo poterat omnia quae volebat ».

(18) S. Agostino, *ivi*, XIII, 1; 19; 23-24. — Lo « stare » di Adamo nel suo *status* è dinamico o dialettico: vi permane con la volontà di permanervi resistendo alla tentazione di fare di sua volontà, disubbidendo a Dio.

tus o l'essere della creatura perfetta e non ancora caduta.

Adamo cedette alla « tentazione » e *defecit*, si « levò via » dal suo stato; si ribellò, disubbidí; ruppe l'alleanza, stracciò l'unico precetto semplice in cerca di codici; cercò la sua gloria (δόξα) per un'« opinione » che si era fatta di sé disforme dalla verità, al posto della gloria del Creatore conforme al suo essere di creatura: volle farsi autosufficiente e la superbia lo perdette. Di qui la *libido,* conseguenza e non causa del peccato, tutte le *libidines* o il disordine: il non volere liberamente nel e secondo l'ordine dell'essere e del suo essere, ma il *libere* o il volere *ad libidinem*, del tutto arbitrariamente, o *ex libidine* muovendo non dalla libertà ma dall'arbitrio. *Libidinosus* perché *dissolutus,* « slegato » da Dio per volontà disforme dal suo essere al fine di farsi, contro il suo essere, *absolutus*, quel che la creatura non è e non può essere: nel momento che « uccide » Dio dentro di sé, « si uccide », si consegna alla morte spirituale e corporale, vive morto. Perciò nel momento che si slega da Dio *de quo* la sua esistenza, marcia verso il Nulla *ex quo* era stato creato.

Da σύνθετος, « collocato insieme » con Dio e perciò « ordinato », si trova ἀσύνθετος, senza congiunzione — il vincolo ontologico giace nel fondo del suo essere —, come uno con cui non si può fare alleanza perché ha rotto il patto, non si è mantenuto ἐκ σύνθετον, secondo il convenuto. Dalla disgiunzione tutte le miserie: il « dissoluto » è come slegato nel suo essere; l'essere triadico è perduto nell'abisso del peccato e con esso è sparita l'immagine della Trinità o la sua triadicità. Il « corpo » di Adamo è « carne », uomo « carnale » che si oppone all'uomo « spirituale » e lo rifiuta inabissandolo: rotto l'ordine tra corpo e spirito, la carne si ribella all'ordine dell'uno e dell'altro (19); lotta di

(19) L'uomo spirituale non si definisce in rottura con il corpo o in dispregio di esso, il male da cui staccarsi — si oppongono come contrari l'uomo carnale e l'uomo spirituale, non corpo e spirito —; anzi è l'uomo integrale nel suo spirito e nel suo corpo e integro nella pienezza del suo ordine. Nel significato semitico

tutto l'uomo contro tutto l'uomo, rovesciamento della sua integralità positiva nell'integralità negativa. Adamo separato da Dio è contro se stesso e contro il creato che, sconvolto, gli è diventato nemico ([20]).

Dopo il peccato conosce l'infelicità dell'impotenza: ha voluto essere quel che non poteva, Dio o come Dio — nullificarsi come uomo, distruggere la creatura intelligente — e non può piú essere quello che era. Ha voluto l'Onnipotenza ed è impotente nei confronti di Dio e di se stesso: conosce l'inappagamento; con le *libidines* si scatenano tutte le insoddisfazioni che comandano disordinatamente di essere soddisfatte, donde la sete di potenza, tutta la miseria dell'autorità perduta. Adamo si è giocata *per niente* la ricchezza del suo servigio al creato e al Creatore. All'atto amoroso della creazione ha risposto, cieco all'essere e al suo essere, con l'atto di odio di se stesso e di Dio; ed è l'odio all'Essere e alla creazione, all'essere in ogni sua forma, che lo « vuole » potente e perciò schiavo. Adamo « getta » Dio e Dio lo getta, lo abbandona a se stesso, alla sua perdizione. Nel peccato originale è tutta la decadenza fisica e morale dell'umanità; in esso la visione globale di tutto il male che, a partire da esso, sconvolge il mondo; con esso è lo *status* di peccato che entra nel creato e si fa manifesto nei peccati degli uomini, producendo la « morte » e la « debolezza » della carne, che non significano soltanto morte corporale e debolezza « peccaminosa » della carne stessa. Tutto questo, ripetiamo, « per niente »: qui tutta la « stupidità » di Adamo, ereditata dall'umanità. La vicenda del primo uomo è il presente costante di ciascuno, sempre sul punto di cedere alla tentazione

---

« corpo » è l'uomo nella sua totalità, però in rapporto al mondo che lo circonda o alla realtà materiale e sensibile nella quale opera. Adamo peccando sconvolge questo rapporto di tutto l'uomo rispetto a tutto il creato sensibile in quanto il suo « corpo » si fa « carne ». Nell'uomo spirituale la carne si rifà corpo e l'ordine dell'essere è ristabilito nella collaborazione di tutti i costitutivi dell'uomo integrale. — Nel mondo greco « corpo » significa anche schiavo e σῶμα si chiamava lo schiavo.

(20) S. Agostino, *De Civ. Dei*, XIII, 13.

di gettare Dio per disordinato amore di sé in odio al Creatore e al creato. Caino e Abele lottano in ciascuno di noi e lotteranno sempre finché nell'universo vi sarà una sola creatura intelligente; alla nostra libera volontà spetta la responsabilità di farci discendenti dell'uno o dell'altro, ma la scelta, anche a livello di elezione, è sempre lotta sul filo del bilico.

Ma Adamo caduto, anche se ha perduto i doni soprannaturali ed è sceso al di sotto di se stesso, non ha potuto distruggere il suo statuto ontologico; permane pertanto il vincolo o la sua unione con Dio e con il creato, ma da quel momento l'uomo, « involuto » nello spirito e nel corpo in un ambiente anch'esso involuto, dovrà iniziare il lunghissimo cammino della riconquista di se stesso ([21]). La sua finitezza gli consentiva di poter recuperare soltanto l'ordine intrinseco al suo essere, ma non lo *status* di Adamo originario: solo Dio poteva « ri-crearlo » con un altro atto di amore. Né Dio dalla caduta ha taciuto: ha consentito, sorreggendolo, che l'uomo riconquistasse faticosamente il suo essere attraverso una lenta evoluzione — e la natura riprendesse il suo corso evolutivo —, riscoprisse il logos che lo fa intelligente e con esso il retto uso della ragione; ha parlato a Mosé; il suo Spirito ha ispirato i Profeti, ha fatto riscoprire il principio di creazione dal Nulla; ha consentito che semi di verità si spargessero presso tutti i popoli, anche adombramenti della Trinità, donde le inquietudini, le attese, le speranze. Ma non bastava: solo Dio stesso poteva riparare l'offesa a Lui fatta facendo « ri-nascere » l'uomo: dal vecchio Adamo per amore divino rinasce il nuovo, nel suo essere sempre lo stesso, ma con la via aperta alla salvezza sua e del creato.

---

(21) Sul tema dell'evoluzione dell'uomo a partire dalla caduta cfr. la nostra opera *La libertà e il tempo* cit., soprattutto le pp. 328-329.

5. *Cristo il Mediatore.*

Maturi i tempi, s'incarna il Figlio o Dio-Verbo di Dio, il Logos generato da Dio-Padre (22); s'incarna, ed è Gesù Cristo; in Lui è la Trinità. Attraverso Gesù Cristo Dio-Uomo, è la Redenzione: la Croce del Golgota divide e insieme unisce indissolubilmente il tempo in due momenti; è al centro della storia del creato dall'inizio alla consumazione finale e salvifica. Da con in Cristo l'essere triadico scopre pienamente se stesso o la pienezza del suo statuto ontologico; infatti, per divina Rivelazione, scopre trinitaria la sua triadicità. Dio « parlando » crea dal Nulla; Dio-Logos incarnato « parlando » ricrea, offre alla creatura, con la sua Parola — che è la Parola stessa incarnata — tutto quanto le occorre perché si perfezioni facendosi sempre piú analoga a Dio Uno-Trino.

Il Verbo, di cui è appropriazione l'Esemplare del mondo, è il Mediatore della Creazione; il Verbo incarnato è il Mediatore della redenzione, della salvezza, Colui che interviene per stipulare la nuova alleanza tra Dio-Padre e gli uomini; e può « inter-venire » in quanto, vero Dio, parla da parte di Dio e, vero Uomo, parla da parte dell'uomo, a nome dell'uno e dell'altro, per le due nature distinte, l'umana e la divina, nell'unica Persona. Di tale alleanza « piú forte » (κρείττονος) si è fatto mallevadore (ἔγγυος) (23); perciò « uno solo è Dio e uno solo "colui che sta in mezzo" (μεσίτης) tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù » (24).

---

(22) Principio dell'Incarnazione è tutta la Trinità, le cui opere sono inseparabili, ma il termine è solo la Persona del Figlio, per cui solo Egli s'incarna. Come dice S. Tommaso (*S. Theol.*, III, q. 3, aa. 1 e 4): Assumptio [cioè l'Incarnazione che è l'assunzione della natura umana da parte del Verbo] duo importat: scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona... Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii; tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii ». Cfr. anche la risposta *ad primum*.

(23) S. Paolo, *Ebr.*, 7, 22.

(24) S. Paolo, *I Tim.*, 2, 5-6.

Ma il Mediatore per la creazione e per l'Incarnazione è il Salvatore per la Sua morte, quella di Cristo Gesù che dà se stesso come prezzo del riscatto (ἀντίλυτρον), in favore di tutti, « testimonianza » (μαρτύριον), data « ai suoi tempi giusti » (καιροῖς ἰδίοις)(25), dell'amore di Dio per gli uomini e dell'amore di Cristo per questi ultimi e per il Padre(26). Ma proprio per questa testimonianza Egli è il Mediatore della nuova alleanza: con la sua morte per la redenzione dalle trasgressioni commesse sotto la prima alleanza, i chiamati (κεκλημένοι) ricevono l'eterna eredità(27). Uno solo il vero Mediatore: Gesù Cristo per la creazione e l'Incarnazione, Salvatore per la morte e la Resurrezione.

Tale mediazione si attua sul *piano dell'essere* in forza dell'Incarnazione voluta dalla Trinità: Cristo è a un tempo Figlio di Dio e figlio dell'uomo; sul *piano della verità* in forza della Rivelazione — il Logo divino incarnato dice se stesso appellandosi alla fede —; sul *piano dell'azione* in forza della sua opera redentrice, che va dalla nascita (*verbum infans*) all'insegnamento con la Parola e i miracoli, alla passione, morte e resurrezione. Oppure: piano della sussistenza o soggettivo, piano della verità od oggettivo e piano della volontà o dell'amore con cui Cristo si ama come Persona sussistente o Verbo, come Dio Uno-Trino. E cosí amandosi — nella Persona di Dio-Padre, nella Persona del Figlio-Verbo di Dio e nella Persona dello Spirito di Dio —, ama ogni creatura; e a Lui si appropria anche l'Esemplare del creato: incarnandosi come Verbo di Dio, s'incarna anche come tale. Sul piano dell'azione o dinamico Cristo è ancora il vero Mediatore tra gli uomini: promuove l'accordo delle volontà nel bene e perciò ne promuove la libertà dal male; promuove la giustizia non disgiunta dalla carità, la pace spirituale

---

(25) S. Paolo, *I Tim.*, 2, 7. La traduzione comune: « temporibus suis » o « ai suoi giorni » non rende la pregnanza di καιρός.

(26) S. Giovanni, 3, 16; 14, 30.

(27) S. Paolo, *Ebr.*, 9, 15.

e corporale e con esse la pace e la giustizia tra le società e i popoli. Ma questo e altro va definito sempre sul piano dell'essere e del logos senza che vada innanzi ad essi per correre senza di essi, bensí avanzi con essi congiunto e coordinato; e sempre di fronte a Dio e non di fronte agli uomini, in modo che niente vada avanti a Dio o nell'abbandono di Dio che di tutto è sempre il fine. Cristo è venuto per fare la volontà del Padre, quella volontà che, trasgredendo il patto, Adamo si rifiutò di fare e si perdette perdendo la sua discendenza: fare questa volontà è il precetto unico e semplice che Egli, Dio incarnato sacrificato risorto, ripropone alla creatura redenta se non vuole subire la violenza e l'ingiustizia dei tanti codici insufficienti da soli a ripararla.

Cristo è il Mediatore dell'Alleanza ultima nella quale si attuano compiutamente e sul piano superiore del Verbo incarnato e rivelato le altre forme di mediazione veterotestamentaria — la regale, la profetica, la sacerdotale —: realizza nella sua Persona la *mediazione escatologica*. La sua mediazione si continua attraverso la Chiesa, « corpo di Cristo », da Lui fondata, prolungamento nel tempo della sua missione, assistita dallo Spirito Santo, manifestazione sensibile di Cristo, depositaria in terra dei suoi poteri, mistero essa stessa che analogicamente riproduce quello del Verbo incarnato, il Cristo totale come una sola persona mistica; inferma e militante quaggiú durerà quanto il mondo fino alla fase escatologica quando sarà « Civitas Dei », « Gerusalemme celeste ».

Tutte le varie forme di mediazione sono presenti nella stessa Persona del Verbo incarnato, distinte e interdipendenti (*relative*): nella Persona una di Cristo due nature distinte e tutte le mediazioni confacenti all'una e all'altra, un misterioso divino plesso dialettico costituente il Verbo che, come quello che si appropria dell'Esemplare del mondo, è anche il plesso cosmico, quello a cui Dio creante dà esistenza.

Cristo, il Santo, contiene le infinite forme di santità, le vie della salute; Egli: la Via, la Verità, la Vita ([28]).

6. *Le due « vie » e la dialettica esistenziale dell'essere « de Deo ex nihilo ».*

Ma anche dopo Cristo permangono nell'uomo le conseguenze del peccato: la tentazione di Adamo gli è sempre presente, la stessa della « via del Nulla », che si oppone come il contrario negativo alla « via dell'Essere ». È la dialettica esistenziale che costituisce ciascuno di noi.

« ... i fanciulli trovano il tutto anche nel niente, gli uomini il niente nel tutto » ([29]). Solo chi in ogni suo atto e cosa mette amorosamente il tutto creato dal Nulla in relazione all'Essere assoluto creante, imbocca la via dell'Essere — quella della metafisica creazionista — e può trovare il tutto anche nel niente: è « fantastico », sorpassa anche la fantasia, che dal Nulla possa essere una qualsiasi cosa. Una qualsiasi cosa è legata all'ordine del creato; tuttavia, la qualsiasi cosa da niente e il tutto cosmico avrebbero potuto non essere: pur nella gerarchia dei gradi dell'essere, la radicale contingenza fa uguali la qualsiasi cosa e l'universo, e anche uguali nell'avere tutto l'essere che all'uno e all'altra è dovuto. Come non riporre il tutto anche in un niente quando è uguale la « meraviglia » che siano dal Nulla la qualsiasi cosa e il tutto? Gli uomini, invece, che trovano il niente nel tutto, hanno imboccato la via del Nulla, quella, con maggiore o minore coerenza, della metafisica non creazionista; la via del finito come non-essere-gettato, πτῶσις al Nulla « per niente ». Affinché l'uomo non trovi il niente nel tutto è necessario che attui la « maturità » intera o la perfezione del suo essere triadico, all'interno della quale consumerà

(28) Cfr. B. Ramazzotti, *Il ministero ecclesiastico nella luce della Bibbia e del Vaticano II*, « Doctor Communis », f. II, 1970.

(29) G. Leopardi, *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, in *Operette morali*, *Tutte le opere*, ediz. F. Flora, Milano, Mondadori, 1968⁹, vol. I, p. 933.

fino in fondo e dolorosamente tutta l'attrattiva del Nulla e conserverà in questa esperienza lo spirito del fanciullo che trova il tutto anche nel niente.

« Non so che mi accade, ma mi manca sempre qualcosa » (30). Da questo mancamento che è dall'origine del cosmo alla sua fine, dalla nascita alla morte di ciascun ente, muovono le due vie; infatti è esso che fa l'uomo *viator* o verso l'Essere o verso il Nulla. Verso l'Essere, suo compimento, se accetta ed elegge il suo statuto ontologico di essere intelligente finito, di niente mancante nella sua finitezza di essere pieno e, come finito, contingente e mutevole; di essere nel mondo in relazione al tutto e, con il tutto, in radicale dipendenza — e insieme partecipazione — dall'Essere che gli ha dato l'esistenza dal Nulla e ve lo sostiene; ma alla creatura, fedele a se stessa, che « si tien ferma » a questo suo essere e si fa secondo il suo essere in modo da essere tutto l'essere che è, si apre la via dell'Essere — da aprire sempre in ogni momento — di cui si fa sempre piú « prigioniera » per meglio respirare nell'Infinito l'*ad aliquid* del suo vivere e del suo esistere inseparabili. Lo stesso mancamento fa l'uomo *viator* verso il Nulla se, rifiutando il suo essere, rifiuta di essere mancante, un « dipendente » dall'Essere da cui si allontana, un essere a cui l'essere è stato partecipato e perciò di esso « ha parte » (μετέχειν) e, avendola, lo « possiede insieme » a Chi glielo ha dato. La fuga da se stesso e dall'Essere gli è suggerita dall'illusione di poter cessare di essere mancamento o finitezza e di compiersi da sé — ed è compito di ogni essere compiersi da sé ma sempre come essere mancante del principio della sua esistenza —, di essere l'avvenire di se stesso in questo mondo. « Murato » nel suo mancamento, « argomenta » che, spostando o abbattendo questo o quel muro, si liberi della sua finitezza costitutiva; si ritrova sempre piú murato: quando ha tutto abbattuto, l'« ingegnere » scopre che l'esito è: « in-

(30) M. De Unamuno, *Bonifacio*, in *Obras completas*, vol. II, p. 556.

vano ». Perduto il suo statuto ontologico, la creatura non rispetta in sé e negli altri l'essere nelle sue forme, rompe il vincolo ontologico con il finito e con l'Infinito; perde i suoi limiti e perciò il suo essere, che non è senza i limiti che lo costituiscono. La tentazione di essere Dio si trasforma in odio disperato dell'essere e amore angoscioso del Nulla.

Con la caduta di Adamo l'uomo da essere « posto » diventa un essere « esposto » o posto fuori della sua posizione anteriore di pienezza; l'Incarnazione, la Rivelazione, la Crocifissione e la Resurrezione, pur restando le conseguenze del peccato, lo rimettono al suo posto, che però non è quello di Adamo originario. Di qui il suo continuo « esporsi », il suo incessante e a volte angoscioso, ma sempre inquieto se è autentico, porsi fuori da ogni posizione quale che sia: o verso l'Essere o verso il Nulla. Consegue che « uscendo » e in ogni uscita, anche quella che è abitudinaria e inconsapevole, si espone all'Essere o al Nulla: corre per mille rischi il rischio totale del suo compimento o della sua perdizione.

Ancora una volta risulta che il movente ontologico comune alla duplice contraria « esposizione » è la sua finitezza: quando l'esistente finito si espone per avanzare nella via dell'Essere percorre le tappe o le varie esposizioni per farsi tutto l'essere finito che è in modo da « disporsi » al compimento del suo essere triadico-trinitario; cioè è mosso incessantemente ad esporsi dal suo essere di ente pensante per il lume di verità e dall'amore di Dio e degli altri, consapevole che attraverso tale amore può attuare la sua pienezza ontologica. Il suo esporsi converge con il suo rendersi « disponibile » per il suo essere, per ogni essere, per Dio; la sua esposizione si estende alla sua totale disponibilità per l'essere in ogni sua forma e alla assoluta disponibilità per l'Essere infinito: il solo modo questo perché il suo mancamento rientri nella pienezza del suo essere data dal suo impegno totale per un fine assoluto. Quando invece la creatura si espone per avanzare nella via del Nulla il suo movente non è l'essere amato in ogni sua forma, ma il

« peso » della sua finitezza di cui cerca di liberarsi « scaricandolo »; perciò si muove nello stato di odio, si espone per rendersi sempre piú « indisponibile » all'Essere, agli esseri e a se stesso in un processo di continui « abbandoni » dei pesi. E cosí perso il peso dell'essere in ogni sua forma, si fa senza peso di essere, sempre piú niente con meta « niente ».

L'umana esistenza è ἐλεημοσύνη, compassione verso la sua povertà, è un patire gloriandocene la nostra povertà di esseri dal Nulla per amore dell'Essere, a cui chiediamo, sempre e in qualsiasi *status* mondano ci troviamo, ἐλεημοσύνη nel senso neotestamentario, cioè « sostegno » e « protezione », l'« elemosina » di tutte le grazie, della Grazia salvifica che eleva al compimento ultimo l'essere nel mondo non per il mondo. Il *viator* verso l'Essere è per tutta la vita il mendicante di Dio, che non si sente murato nel suo essere finito anzi ne fa la sua libera croce di « compassione » comune sulla quale testimonia per risorgere, avanza affermando secondo l'alterità per amore; il *viator* verso il Nulla rifiuta l' ἐλεημοσύνη e avanza negando secondo l'egoità per odio: potente, un « pezzente » di mondo, accattone per tutta la vita. Per il « viandante » all'Essere il Nulla da cui è creato è il lieto Nulla; per il « vicoleunte » al Nulla, il Nulla è il triste e tristo niente.

La via dell'Essere per la creatura dovrebbe risultare la piú naturale o rispondente alla sua positività di essere pieno nel mondo; ma per la tensione dialettica provocata dal suo essere *ex nihilo* e per le conseguenze del peccato e la presenza costante della tentazione che perdette Adamo, risulta la « via stretta », piú difficile e impegnativa dell'altra, la « via larga » o « permissiva » di tutto e perciò cieca. Ma l'elezione radicale della « via stretta », da riproporre in ogni istante e in ogni atto, spera, tra tanto timore e tremore, nell'« elemosina » di Dio, aiuto e conforto, grazia; la « via larga » va, abbandonata da Dio — sempre vigile però al primo accenno di ritorno — e tallonata da « piede-rotto »,

votato all'adorazione del Nulla. Le due vie coesistono in ciascuna creatura intelligente e vi lottano: la tentazione di correre al Nulla è permanente anche in chi ha eletto l'altra, e il dormiveglia di Caino o le profferte di pace sono piú pericolose della guerra dichiarata; com'è sempre possibile anche quando tutto dice il contrario ed è la disperazione, il proposito di cambiare rotta e di correre all'Essere.

La volontà di esistere nel proprio essere e di « starvi » come via all'Essere e la tentazione di non-essere il proprio essere per non essere affatto o per essere di piú, come l'Essere o facendo a meno dell'Essere — via del Nulla —, è la tensione dialettica costitutiva di ciascuno di noi, provocata dalla dialettica esistenziale, dal nostro essere *de Deo ex nihilo* e dalle conseguenze del primo peccato. La tensione, come vedremo, attua il suo equilibrio, sempre in bilico, e la sua pace in quello *status* ontologico che include l'Essere e il Nulla, l'Assoluto positivo e il Negativo totale o ciò che assolutamente non è l'Essere. Consegue che l'ontologia triadica-trinitaria include un momento mistico: mistica dell'Essere in cui il tutto dell'essere intelligente, attraverso la coscienza del suo niente, si recupera e si attua disponendosi a seguire Chi può portarlo, se vuole, al di là dell'attuazione mondana del suo essere, alla sua santificazione; e mistica del Nulla, in cui tutto si perde attraverso un processo di nientificazione che va al di là di questa perdita ([31]).

La via del Nulla nasce, come accennato, da un atto di « dissoluzione » o di « slegamento » della creatura dall'Essere o dal Principio della sua esistenza e dunque da un rinnegamento del suo essere e dell'Essere; il « dissoluto » non può non procedere che per successive negazioni. Rifiutato il

(31) Abbiamo già discorso delle false vie dell'Essere, quali il panteismo, l'emanazionismo, l'immanentismo, tutti vicoli tortuosi verso il Nulla, come quelli che conducono alla risoluzione del mondo in Dio o di Dio nel mondo. Pertanto qui ci limitiamo a percorrere l'itinerario dell'altra, che di tutte è la coerenza spinta al limite, quella della creatura che, tentata e attratta dal Nulla, volta le spalle all'Essere e si perde.

de Deo per provare a se stesso la sua autosufficienza, gli restano in mano un essere che non è il suo o il suo essere misconosciuto e l'*ex nihilo*: il suo *iter* non può non essere nientificante. Il misticismo del *Nihilum* o del processo di nientificazione, al limite, nientificato il tutto, è spinto al di là dello stesso Nulla o di tale processo; il suo sbocco non è l'affermazione del « Nulla è », che afferma ancora l'essere anche se contraddittoriamente, inclusa nella conclusione tutto è *nihil* (32), ma la vanificazione nell'« invano », nel *nihil* (33) dello stesso Nulla: quel che ha fatto, il nientificare, è *per niente*; l'*ad aliquid* del *Nihilum* è *nihil*, « invano ». È l'*absurdum*, conclusione di chi si è fatto *surdus*, « non disposto » al suo essere e all'Essere e perciò « ripugnante » all'uno e all'altro, « inesorabile » per durezza nell'« assurdo » processo di nientificazione.

Sí, ma anche nella via dell'Essere resta la presenza del Nulla e perciò il problema, essendo l'essere intelligente finito *de Deo ex nihilo*: in una ontologia antropologica il problema del *Nihilum* va preso in seria considerazione in modo che esso non sia la tentazione vincente ma vinta all'interno di questa ontologia, anche se bisogna sempre montare la guardia. E il problema può essere risolto solo in una ontologia che tien fermo il binomio *de Deo ex nihilo*; essa, dentro lo statuto dell'essere triadico e trinitario, consuma tutta l'esperienza esistenziale, e ne fruisce, percorrendo, sempre a livello ontologico, tutto il cammino all'Essere in modo da consumare in quella anche l'esperienza del Nulla in un nesso dialettico di compresenza, carico di tutta la letizia di essere dall'Essere e che sa non vergognarsi anche dei patimenti, di cui si gloria; e tutto per la gloria di Dio. Essere-Nulla-Mondo o « Essere creante dal Nulla il mondo »: se si perde l'Essere, si nientifica il mondo; se si perde il Nulla, si identifica la sostanza del mondo con quella

(32) Sostantivo indeclinabile.
(33) Avverbio.

dell'Essere, si annulla il mondo nell'Essere o l'Essere nel mondo e si va al Nulla e al « per niente » finale per omissione del Nulla iniziale. Solo « mantenendo » il *de Deo ex nihilo* con tutto il suo peso metafisico e ontologico, attraverso l'esperienza del nulla del mondo in rapporto a Dio, si ritrova il mondo stesso da Dio-dal Nulla con tutta la pienezza del suo essere creato *de Deo ad Deum.*

L'essere triadico, nel momento che si riconosce creatura e imbocca la via dell'Essere, fa la prima esperienza del suo Nulla; infatti avrebbe potuto non essere; ma coglie il suo nulla nella positività della sua sussistenza con tutto l'essere che gli compete: nella corsa per la verticale dell'Idea *attraversa* tutto l'essere creato assumendoselo con amore totale per amore assoluto dell'Essere creante. Quando come triadico si scopre anche trinitario, lo attraversa con questa nuova qualità per assomigliare, pur nella dissomiglianza, essenzialmente e vitalmente sempre piú alla divina Trinità amandola con una maggiore pienezza di essere nel mondo. Ma Dio Uno-Trino è in Sé pienezza assoluta dall'eternità anche senza la creazione e tale è anche dopo e per l'eternità — l'Essere creante non soffre di « ontorragia » —; e cosí l'essere triadico e trinitario fa la seconda piú profonda esperienza del suo nulla, che « ripete » radicalmente, come vedremo, nell'ultima esperienza non piú dipendente da lui ma alla quale deve disporsi, quella dell'inabitazione in lui della Trinità con lo Spirito santificante, che impegnandolo ancora di piú nel mondo e nell'amore di Dio Uno-Trino fa che, per la consumazione totale del suo nulla, il Nulla stesso non sia una tentazione, il vicolo che ammicca. E l'essere del creato parla come Parola dell'Essere creante, Dio in Sé-Principio di Sé.

7. *La via del Nulla.*

A Lucifero « bruciava » di essere stato creato dal Nulla, di non essere principio di se stesso, di dovere a Dio la sua

esistenza angelica per libero atto di amore; gli bruciava che avrebbe potuto non essere e di dovere ubbidienza al Creatore. Oppose il rifiuto, si ribellò: da portatore di luce si fece portatore di tenebre. E Σατᾶν, lo spirito che nega sempre, il nemico dell'Essere e dell'essere in ogni sua forma, è la via del Nulla, tentazione sempre presente nella creatura intelligente per il suo essere-dal-Nulla e per l'eredità del peccato. Anche ad Adamo « bruciava » quel che aveva bruciato a Lucifero, la finitezza e l'ubbidienza; si ribellò e si perdette; e la stessa cosa ha bruciato brucia e brucerà a tutti i discendenti del primo uomo. Da questa scottatura — come se essere autosufficiente fosse un dovuto necessario al suo essere e la finitezza una diminuzione di cui vergognarsi e per la quale protestare — nasce nella creatura intelligente e libera la ribellione, l'odio per il suo essere finito, per l'essere creato come tale, l'odio per Dio che non ha generato altri dèi! Cosí l'uomo « potendo » venir meno al suo essere e all'ordine dell'essere, invece di impegnarsi a « insistere » nell'essere che è per perfezionarsi, non sopporta questa sua fallibilità e tenta di sormontarla scavalcandosi, acrobazia che è caduta e, come tale, scelta della via del Nulla, la stessa del disordine e della « stupidità » per la perdita dei limiti e con essi della « misura » dell'essere che di tutto segna il limite (34).

Il tentativo tentatore di essere Dio o comunque autosufficiente alimenta nella creatura il fascino dell'« osare », del « dire di no », di « slegarsi » che è « dissolversi »; come tale esso si configura, non per relazione ma per rimbalzo « adialettico » (35), in *amor Nihili* o della negazione radicale

(34) Cfr. il nostro volume *L'oscuramento dell'intelligenza* cit., soprattutto i capp. I e II della parte prima.

(35) Come abbiamo detto, il Nulla è in relazione all'Essere che creando lo annulla, e l'Essere è creazione continua; l'ente finito che si pone in relazione al Nulla, non potendo annullarlo perché non può creare, nientifica il suo essere; di qui l'« adorazione » del Nulla come quello che nientifica tutto l'essere. Non c'è rapporto dialettico, ma, come diciamo sopra, rimbalzo adialettico, la cui rilevanza è ontologica nei limiti in cui la corruzione affetta l'essere senza riescire

del Positivo assoluto, l'Essere. A questo punto il misticismo del Nulla esercita sull'essere intelligente finito la potente attrattiva della *vertigine oudenologica*, ebbrezza del Negativo assoluto, quasi una folle scelta della sola radice del Nulla originario per un ritorno radicale al puro Nulla. Ma la sconfitta del satanismo è all'interno del suo stesso porsi come attuazione del puro Negativo. Infatti, la sua attrattiva è possibile e può aver tanta presa proprio perché la creatura, quale che sia il grado di corruzione, non può distruggere il suo essere sostanziale, solo rispetto al quale si definisce la sua volontà di annientamento, che pertanto risulta una conferma della positività e indistruttibilità del suo essere: perduta, è un essere perduto ma non distrutto nella sua essenza; sconfitta che si ripresenta anche nei confronti del fascinoso Nulla che può definirsi solo rispetto all'Essere, cioè come quello che assolutamente non è. Consegue che, pur nel massimo di asuntesia o di disgiunzione dall'Essere, il vincolo ontologico che unisce la creatura al Principio creante, pur rinnegato, permane indissolubile. È ancora una sconfitta, ma è quella che evita la disfatta dell'essere intelligente: nel momento che al *dissolutus* brucia la finitezza con tutti i suoi limiti, profondamente gli « duole » Dio; ed è questa « doglianza » la sua possibilità o la speranza silenziosa del ritorno alla via dell'Essere.

La via del Nulla si presenta mascherata: come la sola via verso l'essere pieno dell'uomo, precisamente come « umanesimo assoluto » o liberazione totale dell'uomo per opera dell'uomo stesso avente come fine ultimo ancora l'uomo. Dunque: rifiuto della finitezza dell'ente finito affinché egli si « getti » nel mondo allo scopo di rifarlo *ab imis* — rifacimento che si riduce alla zolla che ci ospita e a un quarto di Luna — senza piú la remora o l'impedimento mortificante e alienante della « superstizione » di un Dio

---

a distruggerlo. Se la via del Nulla potesse distruggere l'essere avrebbe la stessa forza dell'Essere creante, il solo che se volesse potrebbe distruggere l'ente finito, ma non lo vuole in quanto ha creato e crea per amore.

creatore e provvidente da dimenticare gettandoselo alle spalle; e il narcotico salutare sarà il progresso, scientifico o quale che sia, e quant'altro è opera prodigiosa della ragione e dell'osservazione sensoriale. L'uomo « maturo » è in grado di provare a se stesso che è egli il fattore e il dominatore che tutto può: « sapere è potere »; l'*homo faber* e *sapiens* è potenza. È la tentazione, ripetiamo, sempre in agguato nella creatura, la stessa che trascinò Lucifero e Adamo; in questa tentazione è il Nulla travestito da essere assolutamente mondano fatto passare per « tutto l'essere » e con ciò stesso, perduto il mondo il suo essere dal Principio, nientificato.

Infatti, negato il suo essere e negato l'Essere, il mondo è ridotto a un insieme di « molti », fenomeni da osservare, da ordinare razionalmente perché siano « operativi » a fini vitali — la vitalità è tutto e di essa sono gradi evolutivi la ragione o altri poteri propri dell'animale-uomo —; una massa di « particulari » ciascuno dei quali va analizzato fino alla polverizzazione e calcolato a fini meramente funzionali. Sparisce l'Idea del mondo come plesso di esseri a cui è data l'esistenza con l'atto creativo: l'Idea è solo un'immagine sensibile impressa in noi dall'esperienza sensoriale, un segno, tanti segni o immagini senza essere tra cui la ragione stabilisce nessi; sparisce la sostanza, ridotta a una somma di qualità in « coesistenza continua » e, per tale continuità, indicata con un « nome ». Di qui la conclusione radicale dello Hume — coscienza critica non solo dell'empirismo ma anche, come abbiamo detto, dello Spinoza e del razionalismo —: « copia di impressioni » le idee e « fascio » d'impressioni sensibili le cosiddette « sostanze »; non « nessi » tra gli enti, e non vi sono enti, ma « somiglianze »; non un ordine negli avvenimenti, ma sequenza accidentale di fatti.

Invano il razionalismo prima e Kant dopo cercano d'imbrigliare l'occamismo, di cui l'empirismo è la coerenza — e la scienza moderna nasce dall'occamismo — facendo delle

idee categorie innate o *apriori,* valide per ordinare l'esperienza sensoriale: l'Idea e l'essere, perduti nel momento stesso che sono ridotti a pure categorie o funzioni gnoseologiche o razionali nel senso dello gnoseologismo. Invano Hegel cerca l'unità del reale nell'unità del concetto, nella relazione elevata a principio: l'essere ancora una volta è perduto, ed è il Nulla, che Nietzsche, demitizzandolo e insieme esaltandolo al massimo con il principio dell'« eterno ritorno », spinge coerentemente al suo *ad aliquid*: al nihilismo, al « per niente » (36). Il discorso nominalistico — e non ve n'è un altro negato l'essere — che, d'altra parte, non è un « discorso » perché, privo di logos, si fonda sul « niente » ontologico — niente di essere e perciò solo il Nulla è — porta al nihilismo su tutti i piani: esistenziale, estetico, morale, religioso ed anche economico, giuridico e sociale.

Si è che il Nulla ciascun uomo se lo porta dentro, voce che lo esorta a rinnegare il suo essere e cosí a perdere l'essere; è voce di odio per il proprio essere finito e di odio per il Nulla da cui è creato. Infatti l'esplosione contro l'essere si scatena per odio dell'essere creato dal Nulla ed è prima questo odio e poi odio per l'Essere che dal Nulla lo ha creato. Ma l'odio per il Nulla, giacché l'atto di esistere non è suo ma dell'Essere, rimbalza in mistico amore

(36) Queste filosofie o altre simili, se spinte alla loro ultima coerenza, sono portate dalla loro stessa logica interna alla negazione della filosofia, alla denunzia che essa non ha alcuna ragion d'essere. Ma è qui il loro autocondannarsi a morte come « filosofie »; necessariamente debbono trasformarsi in « ideologie » e in « metodologie » scientifiche; e queste ultime, una volta che si presentano solo come « operative » e frutto di una ragione solo « funzionale » — e non può essere altro giacché non vi è verità da conoscere — a servizio delle prime. Di qui lo sposalizio tra ideologia e metodologia, cioè l'inevitabile riduzione, o risoluzione, della filosofia alla politica. Il razionalismo, anche quello dello Spinoza, è portato a questa conclusione — la stessa a cui arrivano l'empirismo, l'illuminismo e lo stesso Hegel —, a risolversi nella « razionalità » delle istituzioni, frutto della ragione operativa che esige solo istituzioni razionali, programmazioni ben calcolate ai fini della efficienza razionale. Quando questo razionalismo, che è insieme nominalismo, diventa coscienza critica, nasce — per chi si limita a denunziarlo senza escirne — il nihilismo.

del Nulla stesso, cioè in frenesia di distruzione di ciò che è dall'atto creante, in odio al creato e al Creatore, all'essere in ogni sua forma. È quando l'uomo vede il niente nel tutto per volontà di farsi piú che uomo, comunque altro dall'uomo che è, cioè niente di uomo. Si instaura la volontà corrispondente alla via del Nulla, cioè il processo di *insoggettivazione* o di « fagocitazione » indefinita degli enti da parte del soggetto, propria della logica della potenza o dell'egoità per odio, negativa dell'alterità per amore, propria del processo di « inoggettivazione ». L'insoggettivazione, per interna coerenza, trasferisce nel Nulla gli attributi dell'Essere e se lo « rappresenta » come infinito assoluto eterno, come il « profondo » Nulla piú insondabile dello stesso Essere: vertigine inebriante, mistica del Nulla, che attira e incombe come il Fato o la Necessità. Non attira il « tragico » perché non c'è tragedia; affascina il « catastrofico »: catastrofe senza tragedia; dunque la necessità insignificante, l'Assurdo puro o il « non udire » piú niente tranne che il Nulla per niente.

A questo punto, come rileva il Leopardi, non vi è piú alcuna possibile « ragione » perché le cose debbano essere cosí e non diversamente, « buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da *ogni cosa di fatto*, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa » (37). Ma se è cosí, se ogni essere intelligente o no, il tutto, è solo una molteplicità di fatti, il cui « star lí » è la sola ragione e vi sta come un insieme di impressioni sensibili che si indica con un nome; se il tutto della vita del creato e dell'esistenza umana è in questo starci di fatto che sensibilmente impressiona e altro non è oltre a questo insieme di sequenze, allora abbandoniamoci ai λόγοι, alla *retorica,* come sollecita Gorgia, il filosofo del tutto è « niente » e del « Nulla è ».

Se l'Essere e il mondo son niente, ogni discorso su di

(37) G. Leopardi, *Zibaldone*, *Opere*, ediz. cit., vol. I, 1341, p. 902.

essi e sull'uomo, dice ancora Gorgia, è ψεῦδος, falso, e l'unica ἀλήθεια è il Nulla; resta solo la δόξα, che non coincide con la conoscenza sensibile, ma con l'opinione generale priva di scopi conoscitivi. Infatti, nell'assenza della verità e dell'essere, essa non ha niente da conoscere, ma è valida per suscitare e « montare » le passioni. Poco importa quel che diciamo, conta che abbia « effetto », che operi sull'animo dell'ascoltatore; non importa neanche che ciascuno intenda a suo modo quel che si dice — il discorso non è le cose (πράγματα) né può indicarle; anche se qualcosa è, è ἄγνωστον, inconoscibile e incomunicabile —; importano solo le « parole » dirette a sommuovere l'animo di chi ascolta, a eccitare, nel sonno del pensiero e della ragione, la sua parte istintiva emotiva passionale, in modo che coaguli come forza irrazionale del singolo o della massa, « persuasa » secondo il nostro volere sí da volgerla nella direzione che ci siamo proposti per sfruttarla fino in fondo. Consegue che il senso e il fine dell'umano discorso, e non ve n'è un altro, è di persuadere gli altri a fare quel che vogliamo che facciano secondo la nostra opinione priva di contenuto conoscitivo e di fondamento ontologico, giacché non è verità e nulla è.

La retorica, appunto, è il « demiurgo di una persuasione prodotta da credenza [opinione] e non da insegnamento » intorno a qualsiasi cosa (38). Il suo « περὶ τί τῶν ὄντων » o oggetto sono i « discorsi » e, a differenza dalle altre arti, l'« esercizio » e l'« effetto » suo ha luogo solo mediante i discorsi. Platone, opponendo ironia a ironia — quella di Socrate verso Gorgia che fa oggetto della retorica i discorsi vuoti di verità e l'altra di Gorgia che nega che vi sia una verità da insegnare — fa rispondere al sofista che ciò di cui si occupa la retorica sono « le piú grandi tra le cose umane, e le ottime »; precisamente: l'abilità di persuadere dà a chi la possiede il massimo bene (μέγιστον

(38) PLATONE, *Gorgia*, 455 a.

ἀγαθὸν), « *la libertà per se stesso e il dominio sugli altri* » dovunque il retore parli, nei tribunali, nel Consiglio, nell'assemblea. Produrre la persuasione per « mettersi sotto » i conoscitori di un'arte quale che sia, questo l'« ufficio » e la « sostanza » della retorica, produttrice della persuasione data dalla mera credenza (πίστις) e non dalla scienza (ἐπιστήμη), e intorno a ciò che è giusto o ingiusto. In breve, per Gorgia, il bene supremo per un uomo, l'*optimum* della vita, non è la conoscenza del bene e del male, ma il possesso di una « tecnica di persuasione » (μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς) che lo fa « apparire » (φαίνεσθαι) di fronte agli ignoranti piú « sapiente » di chi del bene e del male, o di qualsiasi altra cosa, possiede la conoscenza; e se sono presenti i conoscitori, avere l'abilità di sopraffarli con la forza dei discorsi, che prescindono dalla conoscenza di questo o di quello, dal sapere in quanto tale, e si impongono come strumento di persuasione [39]. Socrate muove dal principio che il discorso insegna in quanto ogni cosa ha un suo essere o una sua verità ed è valido nella misura in cui la conosce; Gorgia dal principio che ogni cosa è un niente di essere o di verità e perciò il discorso non ha alcun fine conoscitivo, ma solo pratico: strumento di persuasione per essere liberi e dominare gli altri. Questo, se tutto è niente ed il Nulla è, il bene supremo dell'uomo, la cosa piú grande tra tutte le cose umane, l'ottima: ironia che nasconde tutta la disperazione del discorso « infondato », che riduce la sua stessa finalità pratica, la libertà individuale e la schiavitú degli altri, a un mero giuoco per niente, a una mondanità che si autoesalta per « distrarsi » dal Nulla che la inghiotte.

Il discorso non ricava niente da alcunché perché non c'è niente da cui ricavare; si pone come retorico e, in quanto tale, ha in se stesso i suoi poteri, quelli di persuadere, quale che sia l'argomento, senza niente insegnare.

(39) PLATONE, *ivi*, 449 d-459 e.

Ignora l'argomento, ma tale ignoranza non lo mette in uno stato di inferiorità nei confronti di chi sa, in quanto chi sa si illude di possedere scienza e non sa che il cosiddetto sapere è ψεῦδος; né il sapiente mancante dell'arte di persuadere sa rendere efficace la sua illusoria conoscenza; dunque chi sa possiede un discorso teoreticamente nullo e praticamente inefficiente; crede di possedere la verità « intorno a » e non sa manovrare le parole in modo che l'argomentare, quale che sia l'oggetto, stia in piedi da e per se stesso, per il suo intrinseco potere di persuadere. Di qui la superiorità di chi non sa su chi sa: libero dal cosiddetto sapere che è illusione e consapevole che è illusorio cercare la verità quando sa che l'essere non è; scaricato da due pesi — che son uno —, l'ontologico e il conoscitivo: librato nel Nulla per niente, la massima « leggerezza », può volare sulle ali delle parole, segno di niente, e per il potere intrinseco al discorso retorico « divertirsi » a strappare il « consenso » di chi ascolta senza preoccuparsi dell'« assenso », anzi impedendo abilmente che se ne svegli il desiderio per meglio realizzare il suo fine di dominio degli altri, strumenti della sua volontà tramite la potenza della parola persuasiva.

Se l'Essere non è e niente è ogni ente e il Nulla è, impieghiamo la vita, per sopportare l'insopportabile peso della sua leggerezza, a farci l'« incantesimo » tra retori in una gara di sopraffazione per il successo; o a farlo agli altri avvolgendo la loro anima per opera di magia di parola in modo da dar loro l'impronta che piú ci aggrada o interessa; corrompiamoli o alieniamoli fino ad annullarli, a farne degli eccellenti *robots*, prodotto della violenza del discorso vuoto, ma suadente, dominatore, autoritario. Del resto, perduto l'essere, questo è il solo discorso possibile, l'unica *revanche en revanche* della sconfitta radicale e totale dell'uomo e della sua insignificante storia: il discorso di tutti i nemici della verità e dell'essere che, come tali, odiano l'uno e l'altra e costituiscono come modello educativo la egoità

per odio facendosi tiranni di ogni ente quale che sia. La retorica è il logos esemplare della mistica del Nulla, la parola che non crea come quella dell'Essere, ma che è efficiente azione negativa di tutto.

Ma Gorgia sa benissimo — e Gorgia è in ogni uomo — che essa non produce affatto la libertà del retore in quanto egli stesso e la sua libertà sono coinvolte nel nihilismo del suo discorso. Sa anche che la schiavitú che il retore dà ai suoi simili è prima ancora la sua nel momento stesso che non li riconosce nel loro essere — e questo è l'odio — e nell'ordine dell'essere che nega: non c'è schiavitú peggiore di quella di chi fa schiavi gli altri, in quanto chi nega l'essere altrui e l'essere in ogni sua forma, ha già negato il suo nella sussistenza, nell'Idea e nel bene. Anzi il discorso nihilistico in odio all'essere muove dall'assenza di amore verso il proprio essere, donde la sua negazione che, negata l'alterità per amore — non vi può essere l'altro essere se nego il mio —, si scatena nell'egoità per odio o nel dominio degli altri, estensione irrefrenabile della violenza usata a se stessi e della schiavitú a cui si è ridotto il proprio essere. Se il fine del discorso retorico è di « mettere sotto » gli altri o di dominarli riducendoli in schiavitú, lo stesso discorso non rende libero il retore ma, come quello che è anche negativo del suo essere, lo « mette sotto » e lo fa schiavo. Il retore può « divertirsi », giocare con tutto per niente, ma il suo odio o anche il suo ridersela del suo stesso distruggersi e distruggere, nasconde la disperazione. Ma, come abbiamo rilevato, la via del Nulla spinge il processo di nientificazione al di là, alla nientificazione dello stesso Nulla, al « niente per niente »: anche la mistica del Nulla è uno ψεῦδος. Infatti se l'ente finito non è dall'Essere ed è solo dal Nulla, non è neanche il Nulla, ed è « niente »; il fine di « niente » è il « per niente »: « invano ».

Al santo nel bosco che loda Dio e non sa che « è morto », Zarathustra non fa il « dono » di questa notizia

e parte presto per non « togliergli qualcosa », Dio, morto il quale, dev'essere distrutto anche l'uomo, « oggetto di riso e di dolorosa vergogna » rispetto al « superuomo » che, libero dalle speranze soprannaturali, è il « senso della terra » a cui deve rimanere fedele: morto Dio, il maggior peccato non è il delitto contro di Lui, ma quello contro la terra. La morte di Dio coinvolge quella dell'uomo per il riscatto della totalità del vitale; solo il superuomo è il gran mare che, senza diventare impuro, può accogliere quel « fiume di fango » che è l'uomo, distruggerlo con il « grande disprezzo », « la cosa piú sublime », per la sua felicità, per la sua ragione e la sua virtú, tutte « sozzura e miseria », « miserabile contentezza ». Il santo e Zarathustra hanno due punti in comune: il disprezzo per il fango che è l'uomo e, come conseguenza, la necessità di vivere in solitudine; ma il santo vince il disprezzo amando gli uomini in Dio, recupero positivo dell'essere dell'uomo, impossibile per Zarathustra per il quale Dio è morto; donde la necessità per quest'ultimo di spingere il suo disprezzo fino alla distruzione dell'uomo per la edificazione del superuomo.

Già fin dal « Prologo » e prima ancora di scendere dalla montagna per la sua missione, Zarathustra è sconfitto: per dieci anni ha vissuto ritirato in « contemplazione » gioiendo « del suo spirito e della sua solitudine », deciso a offrire all'umanità questo modello di pura ascesi per purificarsi del « fango » di cui essa è fatta: vuole essere l'uomo redentore dell'uomo al posto di Dio redentore: è il suo « orgoglio ». Questa via configura il tentativo dell'uomo di redimersi o di salvarsi da sé, di essere egli l'erede di Dio morto; il suo fallimento è lo stesso dell'uomo che vuole essere il futuro di sé, il proprio destino, dell'uomo adorazione dell'uomo. E l'impresa fallisce: negato l'Essere, l'ascesi per orgoglio, illusione di Zarathustra, cade nel vuoto; l'umanità al posto di Dio come ereditiera della propria salvezza, può fare solo della retorica o della politica sulla giustizia, la libertà e la pace, si scopre fango dal Nulla, priva di essere. È la

prima sconfitta di Zarathustra, ma è la denunzia della sconfitta definitiva della via che, negato l'Essere, presume di fare dell'uomo il redentore di se stesso, mentre ne fa il pezzente di una ragione, di una virtú e di una felicità che sono miseria e miserabile contentezza; ne fa l'essere spregevole che per meschinità di spirito crede che la felicità terrena possa giustificare l'esistenza, l'uomo del « mercato », l'uomo « dalle lunghe orecchie della plebe » che, si parli o no di Dio, pensa a specularvi sopra per meglio accomodarsi in questo mondo, indifferente all'ammonimento che « se dalla morte di Dio non ricaviamo una magnanima rinunzia e una continua vittoria su di noi, dobbiamo portarne la perdita » (40): l'immeschinimento fino alla stupidità. Ma anche se gli uomini avessero accettato e praticato l'ascesi senza Dio, avrebbero portato ugualmente le conseguenze nihiliste di tale perdita: la loro estinzione attraverso questa ascesi di stampo schopenhaueriano.

Il cuore di Zarathustra muta e sceglie l'altra via, quella dell'« azione », convinto che assieme a Dio deve morire anche l'uomo irredimibile dall'uomo, fango e miseria irriscattabile; infatti essa comporta, con la definitiva morte di Dio, la « distruzione » dell'uomo e la « creazione » del superuomo, il « fulmine » e insieme la « follia ». Ma Zarathustra è sconfitto di nuovo: non osa dire al santo nel bosco che Dio è morto, ha « pietà » di togliergli qualcosa; il suo disprezzo arretra, il sapiente corre via, la pietà lo perde come perdette il morto Dio. Il superuomo è morto prima ancora di essere nato come tutti i figli dell'orgoglio impazzito. Zarathustra lo sa e sono in questa « scienza » la sua « durezza » verso gli altri e il suo profondo dolore: il suo orgoglio di redentore per la via della contemplazione è fallito sulla montagna; il suo orgoglio di distruttore dell'uomo e di creatore del superuomo per la via dell'azione fallisce nel momento

---

(40) *La gaia scienza, Frammenti postumi*, in *Opere*, ediz. di G. Colli e M. Montinari, vol. V, t. II, Milano, Adelphi, 1965, p. 422.

stesso che scende per annunziare il nuovo messaggio della duplice morte di Dio e dell'uomo; invano prega il suo orgoglio di accompagnarsi sempre alla saggezza; sa che esso volerà in compagnia della sua follia. Dio è morto, Nulla è: l'azione distruttrice-creatrice di Zarathustra è il folle orgoglio « per niente ».

Le « isole beate » ne segnano la sconfitta definitiva: l'uomo, anche se distrugge il suo essere, non può creare Dio, impresa che « va oltre » la sua volontà creatrice; può creare solo il superuomo e quel che si chiama mondo. È implicito che neanche il superuomo potrà creare Dio o qualcosa che sia altro e al di là di questo mondo; ma se cosí, a meno che il superuomo nell'azione o con una mera ascesi non distrugga se stesso e questo mondo, la miseria e la sozzura dell'uomo, la sua miserabile contentezza sono ereditate intere e identiche dal superuomo distruttore dell'uomo e rendono vana la sua opera di distruzione. Gli resta — ed è qui tutta la sua meschinità e quella della sua follia tanto coraggiosa nel distruggere e tanto vile nel ritirarsi di fronte a Dio — di « non parlare di Dio », di « non pensare » a Dio, di dimenticare questo insopportabile Essere perché l'orgoglio non gli consente di « sopportare di non essere Dio ». Solo la sua impotenza gli fa concludere che « dunque Dio non esiste »; altrimenti, se Egli esistesse, che cosa resterebbe all'uomo da creare? Ma non crea niente ugualmente, anche se « vuole » che Dio non esista e non vi pensa: soltanto distrugge in attesa che l'orgoglio, abbandonata ogni saggezza, voli in compagnia della follia. Ma l'insopprimibile presenza di Dio all'interno della prepotenza e della sopraffazione che l'azione di Zarathustra opera su Dio stesso e sull'uomo, fa che il nihilismo radicale del suo messaggio sia tragedia dell'uomo con o senza Dio: « non ce la fa » ad esistere secondo la Parola di Dio che lo ha creato dal Nulla e può solo distruggersi se nel suo cuore dice che Dio è morto. Nietzsche non tiene conto della grazia, ma a Nietzsche Dio « duole » dolorosamente: il superuomo nasce dalla dispe-

razione piú profonda dell'uomo, da un disprezzo di se stesso senza rimedio.

La « tristezza fatta carne » dell'ultimo vecchio papa « a riposo », è anche la tristezza di Zarathustra: è morto Dio, anche l'ultimo santo; non resta al papa che cercare Zarathustra, « il piú pio di quelli che non credono in Dio »; e quest'ultimo ha ammirazione e affetto per il vecchio, che non può rallegrarsi per la morte del Dio che ha servito e, nonostante sembri il contrario, continua a servire nel suo ateismo. Infatti, quando Zarathustra afferma che « è meglio nessun Dio; meglio che ciascuno a suo rischio sia artefice della sua sorte; meglio essere dèi per se stessi », esclama che « una tale empietà » fa Zarathustra « piú pio » di quanto egli creda. L'empietà di essere dèi di se stessi in modo da fare se stessi meglio di come ha fatto Dio, il vasaio maldestro che si vendica, peccando contro il buon gusto, sulle creature che ha fatto male, è provocata dalla repulsa del demiurgo-vasaio che, come tale, non può non fabbricare imperfettamente e non coinvolge il Dio che ha creato buone tutte le cose, il solo che può fare perfettamente quel che crea. Ma se quel Dio maldestro fa empio Zarathustra nel negare l'altro e nel fare gli uomini dèi di se stessi, la motivazione di questa empietà lo fa pio.

All'interno del testo nicciano si può operare un rovesciamento dialettico: Zarathustra nega il Dio impotente a fare buono l'uomo, ma questo Dio morto, nonostante quel che dice Nietzsche, non è il Dio che crea dal Nulla, è il Dio non-creante, apollineo o dionisiaco che sia. Pertanto a tale empietà Zarathustra è spinto dalla pietà, vi è convertito dal vero Dio, quello che, nonostante lo voglia morto, è vivo, anche se morto nel cuore degli uomini, gli stessi che Zarathustra disprezza fino a volerne la distruzione affinché si crei il superuomo o in attesa che venga qualcuno che risvegli il vero Dio, il solo che può togliere dalle spalle al vecchio papa la « mestizia », e Zarathustra non può perché è anche la sua, nonostante tante feste e balli. L'« ateismo »

dell'ultimo papa, che ancora serve Dio anche se morto dentro di lui, sconfigge l'empietà di Zarathustra: la speranza che qualcuno risvegli il Dio del « disoccupato », è la sola che riempie il vuoto dell'anima, non l'« attesa » del superuomo, la creazione nuova dalla distruzione dell'uomo.

Dio è morto e, come sul Golgota, il paesaggio muta; Zarathustra si trova nel « regno della morte », in un luogo senza segno di vita; qui incontra « il piú brutto degli uomini », l'« assassino di Dio », colui che, non « sopportando » che Dio lo vedesse « in tutta la vergogna e la bruttezza nascosta », fino negli « angoli piú sudici » e ne avesse compassione, si vendicò contro il « testimone »; ora fugge verso Zarathustra perché gli uomini anch'essi lo perseguitano con la compassione e non con l'odio, verso chi lo onora con il suo pudore senza perseguitarlo soccorrendolo. L'« altezza » di chi ha assassinato il Dio « spudorato » che vedeva la sua miseria e ne aveva pietà, è costituita dal disprezzo che egli ha di se stesso, dalla volontà orgogliosa di essere « uomo superiore » o grande dispregiatore dell'uomo fino alla sua distruzione, via maestra alla creazione del superuomo: morto Dio, non vi sono uomini tutti uguali davanti a Lui. Gli « uguali », orfani del Padre comune, sono la « plebe » con il suo « frastuono » che frastorna il « padrone » subentrato al Padre: Dio è morto, viva il superuomo, viva il padrone, il dominatore, al quale *non* importa « l'uomo, non il prossimo, non il piú povero, non il piú sofferente, non il piú buono »; non gli importa l'essere che è « una transizione e un tramonto », e perciò l'uomo è privo di un suo essere, come non importa al retore gorgiano che cerca la libertà di se stesso e il dominio degli altri, dato che l'Essere non è e il Nulla è. L'uomo « con le sue piccole virtú », con la sua « miserabile contentezza per la felicità dei piú », è la « nausea » e lo « schifo »; giustamente Zarathustra lo disprezza come quello che, lasciato morire Dio nel suo cuore, si affanna per una felicità di accatto. Lo vuole cancellato dal superuomo che sa « aggrapparsi » all'abisso e « guardarvi in fondo super-

bamente », che sa essere tutto malvagità per il « diritto » e la « forza » del suo « egoismo », che non vuole « luce » ma fulmini accecanti, non si lascia ingannare dai falsi valori del prossimo, dalle ragioni e dai fini per cui si fa un'azione.

Ma cosí l'essere del superuomo è allo stesso livello di quello dell'uomo: nientifica l'essere umano senza recuperare l'Essere, la cui perdita o morte ha fatto che l'uomo diventasse un essere nauseante e meritevole di disprezzo: ripetendo l'operazione « morte di Dio » su se stesso per l'impotenza di essere Dio, « reitera » l'uomo, continua lo stesso *iter* fino al coraggio della sua superbia: di guardare in fondo all'abisso, vertigine del Nulla con tutta la mistica che essa comporta e che si risolve, come quella di Gorgia, nel logos retorico; anche se in Gorgia la disperazione si scarica, perché scarica di spirito religioso, nel mero incantesimo della persuasione e in Nietzsche ne risulta carica come sta a indicare l'« orgiastico »; tuttavia in entrambi il fine è « empio » in quanto la morte di Dio è sciupata nel momento stesso che è volta al dominio dell'uomo. A « Zarathustra il danzatore », a « Zarathustra il leggiero » che « ama i salti e le capriole », a Zarathustra dionisiaco: la « corona di riso » e lo spirito maligno della « malinconia », il « demonio incantatore », il « demone del crepuscolo » che sulla morte di Dio e sulla « grande nausea » intona il suo canto; nella caverna i compagni di Zarathustra pregano e adorano l'asino, in cui rivive il « vecchio Dio », di cui nessuno può dire « con sicurezza » se sia morto davvero.

Sarà, come scrive Nietzsche, una festa inventata da « convalescenti » che si stanno guarendo di Dio con tale puerilità, ma quando Zarathustra accenna verso l'« alto », i compagni gli gridano che non si curano del regno dei cieli: si sono fatti « adulti » e vogliono il « regno della terra », anche a costo di ridursi ad adoratori dell'asino. Zarathustra, che si è rifiutato di dar loro la luce, non ce l'ha fatta ad accecarli con il fulmine e se li ritrova « illuministi », di quelli che cercano la miserabile contentezza. Gli uomini non gua-

riscono dall'attaccamento alla terra per una felicità meschina facendo morire Dio, anzi cosí si fanno la « grande nausea »; distruggerli perché dalle loro ceneri nasca il superuomo è anch'essa operazione vana, nientificante come ogni azione della superbia, folle per niente: Zarathustra che eredita quella morte è anche lui uomo di questa terra, fango e nausea. Può andare incontro alla « mezzanotte », inebriarsi di una gioia che vuole eterna; nel momento che viene il suo giorno, il « grande meriggio », l'« opera » a cui egli attende senza volere la felicità, si accompagna al grido: « Pietà! Pietà del superuomo! ». Ma se la disperazione a questo punto la vince sull'odio per l'essere e la verità e sulla volontà del Nulla, si è già sulla via dell'Essere, da imboccare non per disperazione ma per luce e amore, rinati dalla disperazione ([41]).

E contravvenendo a uno dei precetti di Zarathustra, non è mai bastante la comprensione carica di pietà per chi percorre la via del Nulla e vi si perde. Egli ripete dentro di sé la tragedia del primo Adamo, « contemporanea » in ciascun uomo almeno come tentazione, e compagna di chi percorre la via dell'Essere ripetendo in sé la testimonianza di Cristo. Adamo e Cristo sono dentro di noi.

8. *La via dell'Essere: la « maturità » come esperienza del niente del mondo e la cura del « dormiveglia ».*

Afferrarsi all'atto di esistere, dono dell'Essere creante e *radicarsi* in quest'ultimo: in questa relazione la creatura, nel momento che esperimenta la sua partecipazione all'Essere — che, come analogica, è esperienza del suo essere proprio —, esperimenta il suo niente, il niente nel tutto e il niente di tutto; ma tale « altezza » le è consentita dal suo *stare* afferrata al suo essere e radicata nell'Essere. Questa altezza per dono di sé la spinge a « scendere » con tutto

(41) NIETZSCHE, *Cosí parlò Zarathustra*, Prologo; p. II, 2; p. IV, 6, 7, 13, 14, 16-19.

il coraggio dell'umiltà e dell'ubbidienza, compagne dell'amore e della verità, fino all'« abisso » dell'*ex nihilo*, al Nulla da cui è stata creata, fino alla radice assolutamente negativa del suo esistere; si carica le fragilissime spalle del suo pesante niente, la « leggerezza » piú scomoda. Infatti la creatura ha fatto, in relazione al suo essere dal Nulla per atto creativo, l'elezione incondizionata e fondante ogni altra e ogni possibile scelta, in relazione alla quale le altre, tutte posteriori e nessuna ulteriore, son niente; ma solo cosí evita la scelta fra tante, il rinvio indefinito e puerile per una contentezza miserabile, le innumeri scelte mortificanti che l'accompagnano lungo la via del Nulla. La elezione del suo niente, non come conseguenza della sua « dissoluzione » dall'Essere e del rifiuto del suo essere e di quello degli altri — la via del Nulla —, non la fa « per niente », essendo « motivata » dall'amore assoluto dell'Essere, che è anche amore totale del proprio essere e di quello delle altre creature; e quel « motivo » imprime all'esperienza del niente una accelerazione crescente: col crescere dell'amore dell'Essere aumenta la spinta che fa correre la creatura verso il suo niente per un amore sempre piú puro del suo vero essere, che punta all'abisso del *Nihilum*, dove la mezzanotte del suo essere dal Nulla e il mezzogiorno del suo essere dall'Essere s'incontrano vincendo la vertigine e facendo esplodere la meraviglia e lo sgomento.

« Maturità » integrale dell'uomo, del suo essere intero attraverso una crescita che lo fa veramente *adulto* solo quando ha consumato il niente di sé e del tutto come quello che avrebbe potuto non essere ed è per l'Essere, e sprofonderebbe nel *nihil* se l'Essere per un istante lo dimenticasse. In questa contingenza radicale è la povertà della creatura e del creato, ma nell'accettarla in relazione all'Essere con tutte le sofferenze che comporta — e il calice va bevuto fino al fondo — è la sua ricchezza di creatura dall'Essere. Nel momento che sprofondando fino al *Nihilum* tocca il suo *nihil* o il suo « poterci non essere » e, essendoci, il suo poter

finire in questo istante assieme al tutto, essa e il creato si impienano di tutto l'essere che Dio ha dato loro; e questo pieno è in ogni qualsiasi cosa nel suo grado di essere. Questa maturità, non da fanciulli, come il fanciullo sa trovare il tutto anche nel niente, anche nell'*ens* infinitesimo, sempre sufficiente per far sfigurare l'immenso Nulla, per vederlo agli ordini di Dio che continuamente crea: essa « conquista » il Nulla nella positività dell'atto creante dal Nulla affinché gli esseri abbiano un loro proprio essere; con ciò stesso possiede il suo essere *de Deo ex nihilo*. Come tale, è creatura non « per niente », è inscindibilmente per l'Essere e gli esseri, il suo *ad aliquid*. Sentirsi niente in relazione all'Essere è come essere « ricreati »: farsi niente non per niente facendo insieme l'esperienza del nostro niente, è rinascere dal Nulla per atto creativo; rinasce tutto il nostro essere, altro da Dio, dopo essere tornato al Nulla di origine del tutto.

L'ontologo e il metafisico « discorrono » sull'essere e sul Principio ed è questo il loro compito; ma il loro discorrere diventa dialettica esistenziale quando esistono e vivono — e cosí ciascun uomo — tutto il loro essere, vincendo le tentazioni, nell'esperienza del niente-Nulla del tutto in relazione all'Essere e, perdendovisi, vi si consumano dentro amando il « testimonio » che li vede e li fruga, e continuano a consumarvisi testimoniando. Cosí il discorso speculativo sulle ragioni per le quali l'uomo « viene da » ed è ontologicamente orientato ad « andare a » si traduce nell'esperienza mistica, anch'essa sorretta da un suo discorso, del *a Deo ad Deum*, anche se gli altri ridono e ballano. Bisogna pagare tutto e sempre per l'unica e sola necessaria « motivazione » che dà senso e scopo all'esistenza e pagare, sí, ridendo e ballando come sanno fare i « giullari » di Dio, i veri « bacchi », e non sanno fare i portatori di ferule. All'osso, solo Dio è *Chi* resta, ma « sólo Dios basta »; ma, proprio perché solo Dio basta, l'essere creato come essere pieno nel mondo, da questa consapevolezza consumata, riceve, come vedremo, la piú irresistibile spinta d'impegno nel mondo, che recupera intero

nel suo essere mondo per averlo fatto e per continuamente farlo niente in relazione a Dio. Soltanto l'«espropriazione» di noi e del mondo per restituirne la proprietà all'Essere — che, come Creatore, non è il padrone ma il donatore — ci consente di affermare che l'essere finito *è* nel senso ontologicamente piú pieno e concreto con tutto il suo ordine e nell'unità della sua molteplicità, di recuperare il concetto di determinazione nel senso piú forte. Il mondo come « todo lo que no vale nada » in relazione a « todo lo que vale » (42): il mondo *vale*.

Sempre urgente e salutare la cura permanente del *dormiveglia* di quell'infermo che è l'uomo, malato di mondo e dolente di Dio: un occhio calato nel sonno e sprofondato nell'Essere per guarire della nevrosi del mondo sempre pronta a esplodere in pazzia, e l'altro aperto e vigile, « obiettivamente » vegliante su ogni cosa anche la piú apparentemente insignificante perché, dono di Dio, ha essere e, per l'essere che ha, è ed è vera e buona. Dormiveglia metafisico-teologico: sonno in cui il mondo è « sogno » — « y los sueños, sueños son » — e solo Dio *è* l'Essere, vittoria sulle « due iniquità »: l'abbandono di Dio, « fonte di acqua viva » per scavarsi « cisterne screpolate » incapaci di contenerne, le dissipate e dissipatrici cisterne del mondo fatto idolo (43); simultaneamente veglia per *attraversarlo* dolorosamente e gioiosamente in tutto il suo essere e in ogni essere pieno che lo compone, e per restituirlo alla sua origine *de Deo ex nihilo*, da cui, senza tornare indietro ma con il carico di tutta la sua storia nell'oggi, farlo avanzare, per quanto all'uomo nei suoi limiti compete, verso il suo compimento. Dirigere nel sonno l'« appetito » di mondo in modo che non abbia « de más entidad en el alma » e affinché questa, non occupata

(42) S. Teresa, *Vida*, 38, 215. E S. Giovanni della Croce (*Avisos y sentencias espirituales*): « Humilde es el que se esconde en su propria nada, y se sabe dejar a Dios ». — Il verso cit. nel testo: P. Calderón, *La vida es sueño*, atto II, 1201.

(43) Geremia, 2, 13.

dal « niente », abbia intera la « capacidad para Dios »; e insieme nella veglia raccogliere amorosamente tutte le creature, « le briciole che cadono dalla mensa di Dio » (44): tanta « fame » di Essere per essere liberi dalla fame di mondo — libertà che è impegno per la sua entità totale e per ogni ente — e disponibili all'« abbondanza » che soltanto « lo spirito di Dio » può dare all'invincibile miseria della creatura.

Sonno per intensità di luce, e il sogno, il mondo, le ombre che nella caverna formicolano e cicalano: « il fulgore », scrive Filone, « della scienza dell'Essere si diffonde sopra tutte le cose fino a oscurare anche quelle che per se stesse appaiono splendidissime ». Le oscura e le illumina: il Sole entra nella caverna senza aspettare che i cavernicoli siano a forza trascinati all'aperto, risparmiando loro l'umiliazione dell'abbaglio; li visita sul posto, che è il loro di esseri nel mondo, li vede e fruga, sicuro che non vaniscono perché ombre non sono e consistono per l'essere che ha loro donato. Un occhio chiuso al mondo « para entender verdades » (45), luce dell'occhio vigile a ogni cosa: fatto « veggente », occhio della mente, lo è anche dei sensi e della volontà, dei bisogni e dell'azione, che solo cosí è « veggenza » operosa dell'avvenire dell'uomo nel mondo e insieme del suo futuro in Dio. Avvenire e futuro che nel dormiveglia al mondo traggono « a la memória como es todo nada... y en nonada que se ha de estimar » (46), come tutte le cose in quanto *nata* son *nada*; ma questa « memória » ci fa « commemori » che la « nonada » del tutto è tutto l'essere che Dio gli ha dato con la Parola che ha vinto la « nada »: memoria dell'essere finito dal Nulla per atto divino e perciò essa stessa avvenire di tale essere nel mondo e suo futuro nell'Essere. Acutezza e serenità di pensiero, « veggenza » appunto, per cui tutto è memoria o « in mente » e tutto è insieme avvenire mondano

(44) S. Giovanni della Croce, *Noche obscura de la subida del Monte Carmelo*, p. I, l. I, cc. V e VI.
(45) S. Teresa, *Vida*, 20, 114.
(46) *Ivi*, 15, 89.

e futuro escatologico; non c'è speranza senza memoria e l'una e l'altra, la « veggenza » della « nada » nel dormiveglia per intendere e amare la Verità e la contemporanea vigilanza per intendere e amare il creato: « noverim te, noverim me ».

Nel dormiveglia è sogno la meccanica sociale ed economica per il maggior risultato utile possibile con il minor sforzo; sogno il piú di entrate con minori spese, il piú di piaceri con meno dolori; sogno la distribuzione della ricchezza, il « cervello » capitalistico e il « braccio » proletario...: « ¡qué de cosas he soñado! » — ed è insieme verità per l'occhio vigile a tutti i travagli dell'uomo e in cui esso si cala a fondo facendone le sue lagrime —; è verità che una mente ricca e un cuore generoso, il piú di amore, esigono sempre meno di felicità mondana per avvicinarsi sempre piú all'amore infinito, coincidente con lo zero di questa felicità (47). Ma solo da questa croce l'uomo risuscita purificato dalla miseria che lo uccide; solo questa cura permanente fa vedere il mondo nel suo essere: sonno e veglia, sogno e verità insieme: chi non dorme al mondo non sa vegliare su di esso, chi non veglia sul mondo non lo sa sognare: dormire al mondo per star desti a Dio e in questa veglia esser vigilanti nel mondo, usargli studio e diligenza perché dono del Creatore e via al compimento, la via dell'essere all'Essere.

Nel dormiveglia scopriamo tutte le nostre infinite possibilità teoretiche e pratiche di esseri nel mondo creati per vivere ed esistere nell'essere e nell'ordine cosmico, senza morirvi dentro inginocchiati alla sua maestà, da malati di mondo; vi stiamo con tutto l'impegno e insieme liberi da esso perché dolenti di Dio, il dolore che guarisce le nostre infermità, un niente in relazione al dolore di Cristo. Dimenticarsi delle cose e di noi stessi è la « memoria » dell'origine nostra e del Principio, quella che ci rende ubbi-

---

(47) M. De Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, c. IX. Il verso cit. nel testo: P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Atto II, 1101.

dienti a noi e fa che le cose ci ubbidiscano ([48]); con ciò stesso ci spalanca l'occhio all'avvenire e al futuro, e la meraviglia eguaglia il timore. Il niente nostro e del creato, un sogno del sonno per star desti a Dio, la via dell'Essere che, passando per questo sonno, ci fa attraversare tutta la via del Nulla da cui siamo, ma tenuti per mano da Chi l'essere ci ha donato e perciò procedenti con tutto il nostro essere intero verso il suo compimento nell'Essere. Solo questa via è integrale: recupera il *de Deo ex nihilo*, l'intero primo dialettico metafisico, al contrario della via del Nulla che li perde entrambi e sbocca nel « niente per niente ».

Il dormiveglia: l'uomo afferrato al suo essere e radicato nell'Essere, come dire: non essere, fatti niente, tieni in mente il Nulla da cui vieni e ti scoprirai essere pieno, dono dell'Essere; cosí potrai, secondo l'essere la verità l'amore — il tuo essere triadico e trinitario — piú di tutto ciò che è: « no seas y podrás más que todo lo que es » ([49]).

9. *La via dell'Essere: la « tensione » mondo-Essere e la eliminazione delle due asuntesie.*

Nessuno dice di entrare in casa se vi sta dentro; l'uomo non entra nella sua esistenza nella verità nell'amore, vi sta, come quello che è costituito per atto creativo dalla forma esistenziale dell'essere, da quella ideale nella sua estensione infinita e dalla forma morale, unione delle due. L'essere dell'uomo e la verità che gli è lume non sono l'essere e la verità di Dio: passa una relazione di partecipazione-analogia-

---

(48) S. Giovanni della Croce, *Dichos de luz y de amor*.

(49) Juan de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, diál. III, 8. — Risulta evidente ancora una volta come il problema primo sia quello dell'« essere » e non del « fare »: la prima risposta va data alla domanda ontologica — ed è risposta metafisica: dire il Principio del nostro essere e dell'essere di ogni ente — senza lasciarci distrarre o frastornare dal fare nel mondo, che è problema secondo; infatti, solo quando l'uomo sa da chi « ex-siste » e quale il suo essere e perciò anche il suo *ad aliquid*, su questo fondamento fa conformemente al suo essere e alla sua destinazione restando insieme libero e impegnato rispetto al mondo.

determinazione tra l'esistente finito e l'Essere infinito. Consegue che l'uomo è *atto* esistenziale finito e nello stesso tempo possibilità e capacità infinita di riproporsi come atto; dunque sempre attuale e mai del tutto attuato, infinitamente in via di attuazione. Il suo *esse* è atto carico di « movimento » tendente a oltrepassare ogni sua determinazione: cresce nel suo continuo attuarsi.

Ma ogni suo atto, come quello che non esaurisce l'Idea e la lascia intatta nella sua infinità partecipata, le si oppone: da questa opposizione tra l'atto sempre determinato e la capacità infinita dell'atto stesso per l'infinità dell'Idea nasce il dinamismo del suo sentire, pensare, conoscere e volere. Il crescere della creatura attraverso il suo essere nel mondo è insieme « sosta » nel mondo stesso e « lancio » all'Essere; ma è la forza traente dell'Essere che rende impegno la sosta, produce la *tensione* mondo-Essere e fa esistere l'uomo al « confine » tagliando simultaneamente la strada alle due tentazioni di « confinarsi » nel mondo o di estraniarsene, disertore alla « chiamata » e alla « prova », che invece deve compiere intera, condizione del suo compimento nell'Essere.

Dunque: legame con l'universo per non farsi « dissolutus » rispetto ad esso — *asuntesia orizzontale* — e legame all'Essere creante a cui egli e il creato sono legati per non dissolversi dal Principio, *asuntesia verticale*. Qui un'analogia dell'uomo con la creazione, l'atto libero di amore con cui Dio unisce l'*esse* all'essenza; ed è con la volontà amorosa che l'uomo unisce la forma reale-esistenziale dell'essere a quella ideale. Questa analogia di esistenza, di verità e di amore fa l'essere triadico e trinitario impegno nel mondo e tensione all'Essere. Ciò è come accogliere due opposti avvertimenti di Platone: non diventare misologi, il peggio che possa capitarci (50), giacché « l'anima » (ψυχὴν) ἀνόητον è « brutta » (αἰσχρὰν) e « senza misura » (ἄμετρον) (51),

(50) *Fedone*, 89 c.

e nello stesso tempo conquistare i beni piú grandi che ci vengono « per mania » (διὰ μανίας), dono divino ([52]). La mente che non pensa lascia inerte il lume di verità che la costituisce, perde la misura dell'essere che tutto misura — senza essere misurato da alcun ente né dal tutto, e solo da Dio —, si confina nel mondo; ma la mente che pensa e misura per l'Idea infinita, perciò stesso, senza estranearsi dal mondo, possiede il dono divino dell'ὀρθῶς μαίνεσθαι, dell'« ispirazione » che la spinge all'Essere, a esistere al confine.

L'esistente finito che si muove con tutto il suo essere nella verticale dell'Idea attraversa il mondo come conoscente e agente, e ogni suo impegno è tappa con meta l'Essere; ma è questa meta che lo impegna nel mondo come l'essere che è, creato pieno essere del mondo. Il suo dormire al mondo con un occhio, esperienza del niente del creato in relazione al Creatore e fino al Nulla da cui il suo esser niente e insieme il suo esistere per atto creativo, questa esperienza profonda del mondo stesso come sogno, gli fa recuperare con l'occhio vigile il suo essere nel suo Principio e nel suo Fine e lo spinge a riconoscere amandoli Creatore e creazione: l'essere triadico « si dice » a se stesso e deve dirsi o riproporre il suo essere integrale in ogni suo atto e, dicendosi, sforzarsi di farsi l'essere che è: — ma solo Dio che « l'ha detto » può « ridirlo » tutto — in comunione con i suoi simili e con il creato. Le verità pensate dormendo al mondo « ispirano » le sue opere, contemplazione che potenzia l'azione e lo ricarica per quella ulteriore.

Non si tratta di « verifica », e non ce n'è alcun bisogno perché non discorriamo di opinioni, ma di « conferma »: confermare con il fare il nostro essere e la verità che lo illumina, che è anche legge della volontà, conferma che dormire al mondo vegliando è *salutare* guarigione dalla malattia del mondo stesso e disponibilità ad esso per questa sa-

(51) *Sofista*, 228 d.
(52) *Fedro*, 244 a.

nità. È porsi al di là del confino del mondo e della separazione da esso per « interruzione » dell'egoismo o dell'amore dell'io dissoluto da Dio e dal creato, il peccato di Adamo, al di là della via del Nulla o dell'odio all'essere in ogni sua forma. È dire di no al male, « esercizio » quotidiano, a Satana che dice sempre di no all'essere, e negare la negazione è dire di sí all'essere stesso. Dirgli di sí, la nostra « parola », e Dio crea parlando; analogicamente è come se anche noi in ogni momento ci creassimo e creassimo, partecipassimo all'annullamento del Nulla con l'atto di essere; e ciò facciamo ogni qualvolta confermiamo il nostro essere e l'Essere imbrigliando il Nulla nella nostra esperienza di essere *de Deo ex nihilo* e impedendogli di disegnare la sua via serpentina.

Piú la creatura resta sveglia e vigile al mondo e piú essa è confermata che al mondo stesso sta dormendo profondamente perché sveglia e vigile a Dio: in questa conferma è la sua piena disponibilità al creato e al Creatore, in essa splende la mistica speculativa del suo niente dal Nulla e del suo essere da Dio per tutto l'essere che le è dovuto. L'esperienza ontologica che l'uomo fa di se stesso a livello dell'Essere-Nulla, in una compresenza dialettica e sintetica insieme, si fissa come contemplazione o puro amore di Dio e come espansione di servigio: il suo esistere nel mondo come servigio. Ma daccapo: per essere svegli al mondo fino a questo punto è necessario dormire al mondo stesso e vederlo come sogno in modo da potenziare il nostro servigio ad esso per la divina mania che ci tiene disponibili per Dio. Dormire al mondo per « tener altos pensamientos » che la contemplazione dell'Essere ispira, e vegliare al mondo stesso per fare che siano « alte » anche « las obras » ([53]); e non vi sono alte opere senza alti pensieri.

A questo livello qualsiasi opera di bene è « alta », anche la minima; accettare umilmente senza tirare avanti quelle

(53) S. Teresa, *Camino de perfección*, 4, 87.

che capitano, da buoni Samaritani, in modo da essere liberi e determinati per qualsiasi bene: è il *vigore ontologico* dell'ontologia triadica e trinitaria. Esistere senza esistere in noi, con tutto il nostro essere nel mondo immersi in Dio, consegnate a Lui le chiavi della nostra volontà nel sonno, interruzione del nostro egoismo, prigionieri mendicanti dell'Essere, liberi dal « ridurci » a egoisti accattoni. E allora ogni possibilità, ogni virtú si attua, dice ancora S. Teresa, come « determinada determinación de no parar ».

10. *La via dell'Essere: l'inoggettivazione.*

Il vigore ontologico, cui abbiamo accennato, è presente nella inoggettivazione morale o nel trasferimento del soggetto in altro, al punto da dimenticarvisi, da dormire a se stesso per essere sveglio nell'altro affinché egli si faccia tutto il se stesso che è e perciò sempre piú altro dal soggetto inoggettivato; ma nella dimenticanza di sé quest'ultimo attua anche il suo vero farsi quello che è, il proprio essere. Però non c'è inoggettivazione morale soggettiva, anche nel senso di trasferimento di un soggetto in un altro dotato di virtú che vengono non solo intese ma anche praticate, senza l'inoggettivazione morale oggettiva per la quale l'uomo giudica e opera trasferendo se stesso nell'essere come Idea o nella forma oggettiva, con la quale giudica imparzialmente e vuole rettamente o conformemente a quel giudicare: l'oggettività dell'intendimento pratico e volontario è il fondamento di ogni atto morale e della inoggettivazione morale (54). Consegue che per l'intuito dell'essere infinito nella forma dell'Idea e dunque contenente ogni ente, l'intelligenza oggettiva può inoggettivarsi in ogni ente senza che il tutto esaurisca l'oggetto intuíto.

L'inoggettivazione va considerata anche rispetto al singolo soggetto intelligente. Infatti con l'intuito dell'Idea egli

(54) A. Rosmini, *Teosofia*, nn. 894-895.

si conosce come tale, come la determinazione prima e necessaria di essa; cosí conoscendosi, si inoggettiva in se stesso come in un essere altro da lui, si pone a un tempo relativamente a sé come soggetto inoggettivato nella forma oggettiva che lo costituisce. Cosí acquista la consapevolezza che l'oggetto è altro infinito dall'intelligenza di cui è oggetto intuìto — e come infinito non esauribile dalla totalità delle determinazioni — e, con essa, che egli non possiede l'oggettivo essere o la verità qual è nella Mente divina, ma solo la sua forma oggettiva; che esiste, ma non è l'essere reale-esistenziale: coscienza dei suoi limiti ontologici rispetto alla verità e al reale.

Nell'inoggettivazione del pensiero l'essere intelligente conosce altri limiti: la sua potenza di inoggettivarsi si estende relativamente all'ente in cui s'inoggettiva e alle sue capacità di inoggettivarsi. Sí, per il lume infinito dell'essere in cui ogni ente è contenuto, egli ha una possibilità illimitata d'inoggettivarsi con il pensiero, ma l'ente in cui s'inoggettiva e il se stesso inoggettivantesi sono in relazione al tutto: risulta impossibile all'essere intelligente conoscere il plesso del creato ed esaustivamente anche un solo ente. E questo sempre per i suoi limiti ontologici: la sua esistenza non è l'esistenza principio di se stessa, la forma oggettiva dell'essere non è la verità qual'è nella Mente divina creatrice del mondo. Accettare questi limiti al suo slancio d'inoggettivarsi è la « discrezione » che egli deve a se stesso senza pretendere di conoscersi totalmente, alle cose e ai soggetti intelligenti, giacché niuna cosa e alcun uomo possono essere interamente conosciuti in se stessi e in relazione al tutto né questo in relazione all'Essere. Del resto, anche se l'uomo inoggettivandosi potesse conoscere tutto il creato, non esaurirebbe la forma ideale dell'essere, che ha il suo compimento solo nell'inoggettivazione nell'Essere infinito. La discrezione è una cura efficace per guarirlo della *libido cognoscendi* e insieme per corroborare la veglia al mondo per inoggettivarvisi con il pensiero, ciascuno secondo le sue

possibilità, mettendo in atto la *curiositas* senza però dimenticare, come dice Cicerone, che « ne curiosissimi quidem exquirendo audire tam multa possunt, quae terra, mari existunt ».

Ma dentro questi limiti l'inoggettivazione del pensiero va fatta con tutte le potenze intellettive di cui ciascun uomo dispone: in essa il segreto del buon impiego delle doti, piccole o grandi, di ciascun uomo e della sua integrale perfezione. Se non si dimentica nell'ente conosciuto non scopre e non sa, non produce opere valide, e non perfeziona se stesso, non si fa tutto quello che è. Né l'uomo si inoggettiva col pensiero solo nelle altre persone, anche nelle cose, anch'esse enti da conoscere e deposito dei nostri sentimenti, e nei valori che solo inoggettivandovisi può rivelare in atti sempre meno inadeguati.

L'atto dell'inoggettivazione è conoscitivo e volontario, pur essendo l'uno distinto dall'altro; infatti quest'ultimo « precede » il primo e lo stimola alla conoscenza. Consegue che l'essere intelligente o nella forma esistenziale unita alla forma ideale, è stimolato dall'amore a inoggettivarsi in un ente per sempre meglio conoscerlo; da tale conoscenza « procede » un amore ad esso commisurato, lo stesso amore precedente l'inoggettivazione e ora procedente potenziato dalla conoscenza: l'inoggettivazione impegna l'essere triadico nel sintesismo delle sue forme che, pur restando distinte, sono compresenti e convergono nell'essere in cui il soggetto s'inoggettiva. D'altra parte, essa investe tutto l'essere a cui s'indirizza: lo vuol conoscere nel suo bene e nel suo male, nei suoi bisogni e nei suoi patimenti per amarlo cosí com'è. Di qui, nell'inoggettivazione tra persone, il fruire assieme o la « confruizione » di tutto il bene del soggetto e il patire assieme o la « compassione » per quanto abbisogna o soffre nel corpo e nello spirito, donde l'impegno ad aiutarlo a farsi tutto l'essere che è per la sua « pace » corporale e spirituale. Nel processo conoscitivo nel senso piú esteso e comprensivo del termine l'uomo intero

si trova impegnato per la volontà di amore verso l'ente che vuol conoscere; da tale conoscenza procede la volontà morale o tutta la zona dell'azione; cosí la forma morale dell'essere congiunge le altre due.

Consegue che, oltre che del pensiero, l'inoggettivazione nell'Idea è anche della volontà, del soggetto amante nell'essere oggettivo amato, principio della volontà morale che, in quanto tale è volontà che vuole oggettivamente, s'inoggettiva in ogni ente amato, è virtuosa: riconosce l'ente nel suo grado di essere quale lo conosce. Come l'Essere creante o Soggetto assoluto sussistente pensa l'Esemplare del mondo o il mondo nella sua verità oggettiva e lo fa essere con l'atto creativo con cui unisce per volontà di amore l'esistenza alle essenze; analogicamente il soggetto intelligente creato pensa e conosce ogni ente nella forma oggettiva dell'essere e, conoscendolo per l'ente che è, ne afferma l'essere e lo riconosce o ama come questo essere, cioè unisce nell'atto morale il soggetto all'essenza oggettiva. Nell'attuare il suo essere triadico, la creatura intelligente riconquista il creato nel suo ordine, dà il suo contributo di esistenza, di conoscenza e di amore con direzione all'Essere creante, dove culmina l'atto morale come amore assoluto di Dio creatore, Principio e Fine di tutto il vigore ontologico e di tutto il movimento dell'inoggettivazione.

Nel procedere inoggettivandosi, nel « perdersi » in quel che sente pensa conosce vuole fa — il solo modo di farsi pienamente il proprio essere e di pensar verità per opere valide — l'uomo, in analogia con l'Essere creante, è creativo: non va al di là di se stesso, è al suo vero livello, raggiunge se stesso: il creato entra in lui. Non è passivo rispetto alla totalità, ma sta in relazione dinamica con essa, la comprende in modo creativo: non riflette il tutto, ma il tutto si riflette in lui rivelando il suo essere. L'inoggettivazione è la *responsabilità creativa* dell'uomo, il suo impegno permanente, la missione del rinnovare e dell'innovare che, l'opposto del distruggere o del deformare, coincide con il conservare per

rinnovare, « scoperta » continua che, nei limiti della sua creatività, cresce su se stessa e vive di tradizione e di progresso.

Ma l'essere creato, per quanto ne partecipi e se ne faccia partecipe, non può conoscere nella sua essenza l'Essere creante, come non può conoscere l'Esemplare del mondo che è in Lui: dell'Essere in Sé-Principio di Sé può dire similitudini, immagini, simboli, analogie interne ed esterne; ma l'analogo non è ciò di cui è analogo, anche se fa intendere qualcosa di ciò che lo trascende, quasi un intendere non intendendo, un intravedere al di là di quel che esso rappresenta. Vi è dunque una « reticenza » insormontabile nell'umano dire l'Essere rispetto a Se stesso; pertanto qualsiasi analogia implica un « prolungamento » al di là che si allunga per il creato nella sua totalità e al di là ancora fino all'Essere creante. Oltre l'analogia la creatura non può che raccogliersi in silenzio; ma l'uomo sa dire l'Essere proprio perché dice dell'Essere che è al di là del suo dirlo.

11. *L'« inabitazione » della divina Trinità e lo Spirito Santo.*

Come sappiamo, l'essere intelligente, nel momento che si sa triadico e cosí si vuole, s'impegna come essere nel mondo ad attuare il suo sintesismo ontologico; lo stesso essere quando si scopre anche trinitario per la sua imperfettissima somiglianza con la divina Trinità, s'impegna a perfezionare quanto piú può tale immagine, nuova potente molla al suo dinamismo per amore delle creature, che partecipano analogicamente dell'Essere creante e, per vestigia, dello stesso come Dio Uno-Trino. Infatti, come immagine di Dio-Padre si fa, pur nei suoi limiti, iniziativa creatrice; come immagine di Dio-Verbo di Dio progredisce nella verità e come immagine di Dio-Spirito di Dio nella santificazione di sé e dei suoi fratelli: i tre atti insidono l'uno nell'altro. La via dell'Essere è percorsa tutta.

Ma per quanto l'uomo possa approssimarsi alla Trinità,

i suoi sforzi restano insufficienti per una piena partecipazione; d'altra parte, l'uomo « giusto » e « nuovo » è il partecipante della stessa essenza di Dio, il « nato da Dio » stesso. Nel giusto alla somiglianza trinitaria se ne aggiunge una nuova, nuova vita, che è però opera della Grazia: persiste il vecchio uomo, quello che ciascuno è con il suo essere integrale come individuo e persona, ma « rigenerato » da Dio, che in tal modo lo fa suo figlio due volte: perché lo ha creato e perché gli dà una somiglianza esistenziale, lo fa fratello e coerede del Figlio. Solo in tal caso riappare, dopo essere riemersa la triadicità trinitaria, anche la somiglianza divina cancellata dal peccato, Grazia santificante permanente, dono gratuito che costituisce la creatura nello stato di santità, diversa dalla Grazia attuale, che è un'illuminazione, un impulso; « dono increato » che si aggiunge alla grazia stessa « dono creato », presenza di Dio nel rigenerato — è in noi ed è qualcosa di noi —: « inabitazione » in noi della SS. Trinità, quella che fa la grandezza e la ricchezza del giusto. Chi fruisce di questo dono è « tempio di Dio »: violarlo è offendere Dio, « et Spiritum Sanctum contristare » (55).

I Padri della Chiesa, greca e latina, identificano, fondandosi soprattutto su S. Paolo (56), la inabitazione della Trinità con quella dello Spirito Santo, il cui possesso è la caratteristica del giusto, dell'uomo non piú « carnale » ma « spirituale »: il suo corpo è vivificato dalla presenza dello Spirito, che « rende testimonianza che siamo figli di Dio ». Lo Spirito sostiene la nostra « infirmitas », soccorre la nostra ignoranza, prega in vece nostra; è l'unzione conferita ai cristiani, il marchio che li segna. Chi possiede lo Spirito, dono increato di Dio, possiede la Trinità; in lui abita Dio Uno-Trino; lo Spirito imprime al suo spirito « una certa

(55) S. Paolo, *Efes.*, 4, 30.
(56) Oltre ad alcuni passi della *I Cor.*, cfr. il cap. VIII della *Lettera ai Romani*.

forma divina » (θείαν τινὰ μορφήν) (57), quella trinitaria soprannaturale. Infatti la vita soprannaturale ci viene da Dio per mezzo di Cristo nello Spirito Santo (58). Nello spirito santificato che ama Dio di puro amore, vi è, per dono di Dio stesso, una comunicazione dello Spirito del Padre e dello Spirito del Figlio, una partecipazione alla divina sostanza Una-Trina, che produce la filiazione adottiva (59). La presenza sostanziale delle Persone nel giusto o nel santificato è comune alla Trinità, ma allo Spirito Santo si attribuisce la proprietà di abitare in noi per dono gratuito di Dio, cioè alla terza Persona si appropria quel che è comune a tutte e tre, ma anche le altre Persone intervengono e tutte tre ugualmente, comunicandosi, rendono la creatura santificata simile alla divina Trinità (60).

Ma quel che ci interessa rilevare è che allo Spirito Santo è appropriato il compito di compiere, con la collaborazione della creatura intelligente, l'opera della creazione, la santificazione o la salvezza degli spiriti, anche se quel che Egli opera lo fa Dio Padre per mezzo del Figlio nello Spirito. E lo Spirito Santo è l'Amore; dunque la comunica-

---

(57) S. Cirillo di Alessandria, *In Io.*, XI, 11.

(58) S. Basilio, *Adv. Eunom.*, III, 4.

(59) Cfr. per una trattazione piú ampia, P. Galtier, *op. cit.*

(60) Le tre Persone, come già detto, possiedono ciascuna la stessa identica natura divina, ma si distinguono per le relazioni che le costituiscono senza che queste comportino una qualsiasi diversità nella loro essenza. Ciascuna di esse come Persona dona alla creatura il suo segno personale, ma con esso vi imprime la comune sostanza. — Ciò vale non solo per Dio Uno-Trino ma anche per l'uomo: l'uomo è persona per il suo essere, dal quale la persona ricava la dignità del suo essere e del suo operare (« esse et operari est personae a natura », S. Tommaso, *S. Th.*, III, q. 9, a. 1, ad 4). Pertanto il discorso va fatto sempre *sull'essere* da cui viene alla persona la sua perfezione. Un discorso che muove dalla persona e non dall'essere per cui l'uomo è persona, è senza fondamento e si perde nelle vacuità di certo personalismo contemporaneo soprattutto francese. Non si può porre come principio o fondamento la « soggettività » senza restare testa e piedi dentro l'idealismo con le conseguenze che ne derivano: l'illusione di essere fuori — la stessa dello spiritualismo cristiano italiano — è solo incoerenza e trasforma l'idealismo, in questo caso quello del Gentile, da posizione filosofica nei limiti in cui lo è, in predica edificante, viziata dall'equivoco che sta alla base di quello spiritualismo e che genera altri equivoci. Se l'« l'interiorità » non è « oggettiva » è « fumo ». Cfr. il nostro volume *L'interiorità oggettiva* cit.

zione del Padre e del Figlio, affinché la Trinità inabiti nel giusto, è opera dell'Amore, opera sua la santificazione. (Analogamente, come già rilevato, anche nella creatura intelligente la forma morale dell'essere è la congiunzione delle altre due, per cui la perfezione dell'ente finito è attuata dall'unione del soggetto intelligente — esistenza — con l'Idea o logos, donde la bontà dell'essere o la volontà morale). Lo Spirito Santo o l'Amore, pur procedendo dal Padre e dal Figlio — non come da due ma da un unico principio —, come abbiamo accennato, è presente nella generazione del Verbo come volontà del Padre di generarlo ed è, come procedente dall'uno e dall'altro, la terza Persona in cui il Padre e il Figlio sono come uniti; e, lo sappiamo, è allo Spirito Santo, all'Amore che si appropria il duplice compito di continuare e ultimare la missione redentrice di Cristo e di inabitare nello spirito del giusto, anche se è sempre la Trinità che opera e inabita.

« Io pregherò il Padre ed Egli vi darà un altro Paraclito affinché rimanga in eterno con voi, lo Spirito di verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce; ma voi lo conoscerete: perché rimarrà tra voi e sarà in voi » ([61]). Cristo promette un « protettore » (παράκλητος) che continuerà la sua opera di intercessione e di consolazione, ma è un altro (ἄλλος) come Lui, la terza Persona, che si appropria della santificazione del giusto con l'inabitazione della Trinità, cioè opera la perfezione naturale e soprannaturale della creatura. Cristo è la Verità, il Verbo che si è rivelato; lo Spirito, che continua la missione del Verbo incarnato, è lo « Spirito di verità » (πνεῦμα τῆς ἀληθείας); ma è il Padre che darà (δώσει) lo Spirito; dunque il Padre manda lo Spirito Santo (l'Amore) per continuare l'opera di intercessione e protezione del Figlio (il Verbo) come Spirito di Verità; e lo Spirito — Dio Uno-Trino — « sarà in voi », inabiterà negli spiriti giusti. L'Amore o Spi-

(61) S. Giovanni, 14, 16-17

rito in un certo senso riconosce Dio come Padre rivelato dal Figlio, il Logos incarnato, che è lo stesso Dio-Verbo di Dio; e perciò è Amore o Spirito del Padre e del Figlio; come questo Amore è lo Spirito Santo in noi che, inabitandovi, santifica, eleva l'essere triadico e trinitario alla perfezione soprannaturale, se si è fatto perfetto attuando la forma morale o il riconoscimento dell'essere esistenziale e reale conosciuto con il logos o verità — la forma ideale dell'essere — e come tale amato. Il momento dell'amore è nell'ordine della natura la perfezione dell'esistenza e del logos; nell'ordine soprannaturale è la santità che, facendo l'uomo « tempio di Dio » Uno-Trino, lo mette in possesso — fino all'ultimo respiro in pericolo di essere perduta — della vita divina che è chiamato a vivere, se e fino a quando ascolta la chiamata, per l'eternità.

Non sorprende che i Padri della Chiesa identifichino con la presenza interiore dello Spirito Santo l'inabitazione nel giusto della divina Trinità, assegnando allo Spirito un compimento che dura quanto il mondo, che abbraccia tutta la storia e l'escatologia del creato. Il mondo è insieme « teocentrico » per l'Essere creante o Dio-Padre del creato, che da Lui riceve l'Essere; è « cristocentrico » da Adamo alla fine e perciò ancora teocentrico essendo Cristo Dio-Verbo di Dio e perciò è ancora Dio-Padre; ed è « pneumocentrico », in quanto lo Spirito è presente nella volontà del Padre di generare il Verbo, nella volontà di Dio-Padre del mondo o creatore ed è il continuatore della missione del Verbo, la « protezione » perenne del creato, è l'Amore che è Spirito di Dio e Spirito di verità, Spirito santificante.

Ma la forza dell'Amore è nel suo procedere dal Padre e dal Figlio, dall'Essere generante e dalla Verità generata, le due Persone aventi l'identica sostanza divina; perciò è fondata nel Principio soggettivo e nel Principio oggettivo. Infatti, lo Spirito di verità « insegnerà » agli Apostoli « la verità piena » (τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν) perché non « insegnerà » (λαλήσει, che include anche i significati di « annun-

ziare » e di « presagire ») da se stesso (ἀφ' ἑαυτοῦ); dirà le cose udite e « annunzierà » (ἀναγγελεῖ) le venture; dirà la stessa Verità e in tal modo « glorificherà » Cristo facendolo riconoscere dagli uomini Figlio di Dio; ma quel che lo Spirito prende del Figlio è del Padre, ed è del Figlio quel che è del Padre (62). Pertanto l'Amore è distinto dal Principio soggettivo e dal Principio oggettivo, dall'*Ens subsistens* e dal Logos, ma non è l'Amore senza l'uno e l'altro; è l'Amore perché assieme alla divinità riceve la Sapienza del Figlio che dal Padre ha ricevuto la sua essenza. Pertanto non c'è la Volontà o l'Amore senza l'Essere e senza il Verbo che della Volontà sono il fondamento, ma, su questo fondamento, lo Spirito è la perfezione di Dio Uno-Trino, come quello che congiunge il Padre e il Figlio: l'Amore che è amore dell'Essere e del Logos non è senza l'uno e l'altro, però ne è la perfezione. Infatti si appropria all'Amore la piena comprensione e il pieno compimento del messaggio di Cristo mandato dal Padre, della sua Persona e della opera, del nuovo ordine — l'elevazione dell'essere dell'uomo alla perfezione soprannaturale — instaurato dall'Incarnazione, dalla Passione e dalla Resurrezione. La venuta dello Spirito, la Pentecoste, è il compimento della missione salvifica del Figlio e l'inizio dell'esperienza cristiana del giusto in cui inabita con lo Spirito la Trinità; e la missione dello Spirito si prolunga per tutta la storia dell'umanità.

Il cristiano, « giustificato » per la *fede* (ἐκ πίστεως) in Gesù Cristo — perdono delle colpe e dono gratuito di una vita nuova (63) —, riceve la grazia dello stato di pace con Dio; ma la fede comporta l'*amore* o la *carità* (ἀγάπη) di Dio verso gli uomini e degli uomini verso Dio; in questa fede nella quale « sta » e in questa carità, il cristiano si gloria « nella speranza » (ἐπ' ἐλπίδι) della gloria di Dio. Ma si gloria anche dei suoi « patimenti » (ἐν ταῖς θλίψεσιν)

(62) S. Giovanni, 16, 13-15; 16, 1, 5-8.
(63) Per la « giustificazione » cfr. la lettera *Ai Galati*.

per « oppressioni » e « vessazioni », consapevole che essi producono la costanza che, « messa alla prova » (δοκιμή), autenticata, fa nascere la speranza che non delude, perché l' ἀγάπη di Dio si è diffusa nel suo cuore con lo Spirito Santo (64). Dunque: la fede in Gesù Cristo, l'amore di Dio, il dono dello Spirito e la speranza che « non porta vergogna » e « non sarà una promessa violata » (οὐ καταισχύνει); è la *speranza fondata* sull'Amore per il Padre che è anche amore per il Figlio, sull'amore per il Verbo incarnato che è anche amore per il Padre, sull'amore per l'Amore, lo Spirito Santo, che è lo Spirito del Padre, l'Essere, e lo Spirito del Figlio, la Verità.

Ma il gloriarsi nella speranza della salvezza comporta il gloriarsi con provata costanza anche dei patimenti nostri ed altrui, l'amare, come il Dio incarnato li amò fino alla Croce, i peccatori e gli infermi e i nemici, soccorrerli, come lo Spirito fa e insegna, nei loro bisogni spirituali e materiali; altrimenti, non da parte di Dio ma della creatura, la speranza dell'uomo porta vergogna perché ha violato la promessa di amare l'essere in ogni sua forma e dunque anche di amare Dio, e ha perduto l'autenticità della fede in Gesù Cristo, quella che lo giustifica. Pertanto il desiderio di somigliare alla Trinità per piú glorificarla provoca nel cristiano il dinamismo del suo essere integrale: ricevuto con la inabitazione il dono di Dio (aspetto statico), la nuova vita che si unisce alla prima, è il principio di un'azione nuova ancora piú potentemente dinamica per essere, ma per amore di Dio che in lui abita, tutto l'essere che è. Come il Verbo si è sacrificato per redimere l'uomo, cosí il cristiano deve prendere la sua croce per contribuire alla redenzione corporale e spirituale degli altri con tutto il dono della Trinità che inabita in lui; come lo Spirito abita in lui, cosí egli deve abitare con tutta la sua grazia santificante nel

(64) S. Paolo, *Rom.*, 5, 1-5.

fratello di corpo e di spirito per aiutarlo a santificarsi (65). L'ἀγάπη come comunione d'amore della creatura con la Trinità presuppone e include le ἀγάπαι o i banchetti delle creature in comune. Solo cosí è fondata la unica speranza che fonda ogni altra terrena — che da sola è senza fondamento e senza ἔσχατον apprezzabile — di poter glorificare Dio, non noi e il creato, in questa vita e in eterno, ma è in questa glorificazione di Dio Uno-Trino che risiede per grazia la glorificazione della creatura, sua beatitudine.

Ma tanta altezza a cui l'uomo è chiamato per dono divino non deve fargli dimenticare — dimenticanza che è caduta e perdizione — che Dio Uno-Trino nel Suo mistero insondabile è al di là del creato e del suo riscatto. In relazione all'Essere in Sé-Principio di Sé il mondo anche salvato permane il creato dal Nulla, una contingenza. Solo questa esperienza speculativa e mistica, come quella che alla creatura fa sperimentare il Nulla in relazione all'Essere, le consente di rifare il processo della creazione, bucando i millenni, fino al suo essere originario e a Dio creante. Dio Uno-Trino nella sua pienezza assoluta, anche senza il mondo; sentire, pensare, operare e pregare in silenzio, ultima relazione analogica con Dio Uno-Trino.

Parla, e dal Nulla il mondo è; il creato in questa forma sparirà nel giorno del giudizio; per l'eternità non sarà, e sarà nella forma in cui Dio lo salva: questo mondo, breve parentesi di miliardi di anni nell'Eternità, un breve suono tra due silenzi eterni. Ma solo attuandosi come essere nel mondo da Dio, l'uomo può sperare nella sua salvazione in Dio-Padre creante, lo stesso Dio Uno-Trino generante e

---

(65) Questo Dio di rigenerazione e di speranza non è il Dio « totalmente nuovo », secondo un'idiozia corrente — quello che sta facendo nuovo il progresso naturale e storico! —, ma è il Dio Uno-Trino di sempre che, creando l'uomo, gli ha impresso la sua immagine, e per dono di grazia inabita in lui; il Dio eterno, sempre contemporaneo nel passato nel presente nel futuro del creato.

procedente. Se la speranza è questa, le foglie morte e i rami nudi possono continuare a dirci le ragioni dell'autunno e dell'inverno, e noi ad ascoltarle: l'ultima ombra sugli occhi e il peso della morte, l'eterno giorno alla presenza di Dio.

INDICE DEI NOMI

A

Agostino, 13, 20, 24, 30, 32, 46, 48, 55, 58, 65, 75, 76, 79, 82, 84, 85, 87, 95, 96, 99-100, 106, 108.
Aristotele, 13, 21, 25, 27, 28, 33-41, 43, 46, 55, 70, 75.
Atanasio (S.), 30.

B

Baruch, 65.
Basilio (S.), 151.
Bonaventura, 13, 101.
Bruno, 52.
Buroni, 58, 97.

C

Calderón, 138, 140.
Campanella, 101.
Cicerone, 147.
Cirillo di Alessandria (S.), 151.
Colli, 130.

D

Democrito, 36.
Denzinger, 95.
Dirac, 77.

E

Epicuro, 40.
Eschilo, 17.

F

Ferrero, 15.

G

Galtier, 98, 151.
Gentile, 151.
Geremia, 138.
Giannini, 15.
Giovanni (S.), 17, 58, 95, 96, 111, 152, 153.
Giovanni della Croce (S.), 138, 139, 141.
Giovanni degli Angeli, 141.
Giustino (S.), 30.
Goethe, 76.
Gorgia, 24, 25-27, 54, 55, 124-128, 134.

H

Hegel, 13, 37, 41, 51-53, 54, 55, 63, 67, 76, 98, 123.
Hume, 54, 55, 122.

I

Ippolito, 30.
Isaia, 17.

K

Kant, 122.
Kerényi, 25.

L

Lafont, 98.
Leibniz, 75, 77.
Leopardi, 113, 124.

M

Machado, 11.
Malebranche, 12.
Mani, 44.
Marx, 54, 55.
Michelstaedter, 38-39.
Montinari, 130.
Mosé, 109.

N

Nietzsche, 53-54, 55, 123, 128-135.

O

Origene, 24.
Ottonello, 15.

P

Paolo (S.), 17, 57, 58, 110, 111, 150, 155.
Parmenide, 24, 26, 27, 36, 46, 54.
Penna, 78.
Platone, 13, 21, 25, 27, 28-33, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 46, 50, 55, 125, 126, 142, 143.
Plotino, 28, 35, 41-46, 50, 52, 54, 55.
Protagora, 27.

R

Ramazzotti, 113.
Raschini, 15, 38.
Rosmini, 13, 55, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 70, 73, 80, 89, 95, 97, 101, 145.

S

Schelling, 52, 76.
Socrate, 125, 126.
Spinoza, 13, 50, 52, 54, 55, 67, 122, 123.

T

Teofilo di Antiochia, 30.
Teresa (S.), 138, 139, 144.

Tommaso, 13, 17, 18, 20, 33, 46, 48, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 73, 75, 79, 82, 92, 96, 100-101, 110, 151.

U

Unamuno (de), 114, 140.

V

Vico, 13.
Voltaire, 74, 77.

Z

Zeller, 25.

Finito di stampare presso la
S.A.G.S.A. - Como
luglio 1972